POLIROM

„Pornind de la un număr mare de motive mitice diferite, am încercat să delimitez coordonatele unui model de gîndire arhetipală, pe care l-am numit convenţional *Ordine şi Haos*. Pentru mentalitatea mitică, Haosul nu dispare o dată cu actul cosmogenezei. Tot aşa cum toate elementele Cosmosului preexistă, în stare virtuală şi latentă, în materia Haosului precosmogonic, acesta din urmă supravieţuieşte în chiar structura Cosmosului. Boala, moartea, furtuna, seceta, eclipsa, cutremurul, invazia inamicilor etc. sînt receptate ca ipostaze ale Haosului, care disturbă ordinea cosmică. Principiul Haosului îşi revendică drepturile şi primatul. El încearcă să readucă lumea în starea haotică iniţială, precosmogonică. Universul (sau orice microunivers: corpul, casa, satul etc.) este văzut ca fiind într-un echilibru labil, oscilînd mereu între starea de Haos şi cea de Cosmos. În societăţile arhaice şi tradiţionale, omul nu se comportă ca un spectator pasiv la acest «spectacol cosmic», ci participă activ, cu mijloace mito-rituale, la regenerarea Cosmosului uzat şi la restabilirea ordinii cosmice care este temporar, uneori ciclic, disturbată."

Andrei Oişteanu

„Dragă Andrei Oişteanu,
N-am putut citi decît astăzi «Legenda românească a potopului». Studiul Dumitale m-a entuziasmat. Ar trebui publicat într-o revistă străină «de specialitate» (i.e. folclor, romanistică, istoria religiilor). Sugerez «Revue de l'Histoire des Religions»". Dacă pregăteşti versiunea franceză, o pot prezenta eu revistei. Ţi-am citit mai de mult şi alte lucrări. Sper că le vom putea discuta împreună.

Cu prietenie, al Dumitale,
Mircea Eliade

Chicago, 23 Nov. 1984

ISBN 973-681-559-5
9 789736 815591

EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

POLIROM

Andrei Oişteanu

Ordine şi Haos

Mit şi magie în cultura tradiţională românească

Pe copertă: *Apocalipsă*, miniatură, sfîrşitul secolului al XVII-lea, Muzeul Naţional de Artă al României

Plural

PLURAL M

Andrei Oișteanu (n. 1948) este cercetător la Muzeul Național al Literaturii Române. Domeniile sale predilecte sînt etnologia, antropologia culturală, istoria religiilor și a mentalităților. Este membru al Comisiei de Folclor și Etnologie a Academiei Române și al International Union of Ethnological and Anthropological Sciences (Londra). În studiile sale, Andrei Oișteanu abordează teme inedite sau le tratează în mod inedit, apelînd la erudiție și intuiție, combinînd rigoarea academică cu savoarea eseistică. Volumele sale în general și cartea aceasta în mod special reabilitează studiile vizînd practicile magico-rituale și simbolistica mito-religioasă, studii grav prejudiciate de imensa maculatură care s-a publicat în ultimele decenii peste tot în lume.

Principalele volume publicate: *Grădina de dincolo. Zoosofia. Comentarii mitologice*, Dacia, Cluj-Napoca, 1980; *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Minerva, 1989; *Cutia cu bătrîni* (roman), Meta, București, 1995; *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Nemira, 1997 (1998, ediția a II-a); *Cosmos vs. Chaos. Myth and Magic in Romanian Traditional Culture*, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999; *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Humanitas, 2001 (2004, ediția a II-a); *Das Bild des Juden in der rumänischen Volkskultur*, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2002; *Imaginary Jew vs. Real Jew, in Romanian and Other Central-East European Cultures*, University of Nebraska Press (sub tipar).

Colaborări la volume colective: *cARTe. Object-Books Made by Romanian Artists*, Amersfoort, 1993; prefață și note la volumul *Călătorii în lumea de dincolo* de I.P. Culianu (traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu), Nemira, 1994 (1995, ediția a II-a; Polirom, 2002, ediția a III-a); *Identitate/Alteritate în spațiul cultural românesc*, volum editat de Al. Zub, Iași, 1996; *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, București, 1996; *East and West in Aesthetics*, editat de Grazia Marchianó, Roma, 1997; prefață la volumul *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu* de Ted Anton, Nemira, 1997; postfață la volumul *Der Mord an Professor Culianu* de Ted Anton, Insel Verlag, Frankfurt, 1999; *Insula, despre izolare și limite în spațiul imaginar*, volum coordonat de Lucian Boia, New Europe College, București, 1999; *The Jews in Romania's History*, Institutul de Istorie „N. Iorga" (București) și Diaspora Research Institute (Tel-Aviv), 1999; *Religion, Fiction and History. Essays in the Memory of I.P. Culianu*, editat de Sorin Antohi, Nemira, 2001; *I.P. Culianu. Omul și opera*, volum coordonat de Sorin Antohi, Polirom, 2003; *Antisemitism și identitate evreiască în Europa Centrală și de Sud-Est*, Goethe Institut, București, 2003; *The Holocaust and Romania. History and Contemporary Significance*, București, 2003.

© 2004 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

OIȘTEANU, ANDREI
Ordine și Haos: mit și magie în cultura tradițională românească / Andrei Oișteanu; Iași: Polirom, 2004
456 p.; 21 cm – (Plural M)

ISBN: 973-681-559-5

398(498)

Printed in ROMANIA

Andrei Oișteanu

Ordine și Haos

Mit și magie în cultura tradițională românească

Ediție ilustrată

POLIROM
2004

Cuprins

Cuvînt înainte 11

I. Colinda tip „*Furarea astrelor*". Motive și semnificații mitice

1. Cosmos și Haos 19
2. Desfrîul sacru 23
3. Somnul malefic 29
4. Regresiunea în Haos 42
5. Demonofobia zeilor 46
6. Zeul fulgerului și legarea demonului 54
7. Reinstaurarea ordinii cosmice 60

Note 62

II. Legenda românească a potopului

1. Masa de fier 69
2. Arca, valențe semantice și simbolice 74
3. Ce ziua clădea, noaptea se surpa 81
4. Legende ale construcţiilor 85
5. Toaca lui Noe și Toaca lui Dumnezeu 92
6. Rănirea demiurgului 103
7. Întemeietorii 107

Note 112

III. Dendromitologie românească. Paltinul

1. Repere istorico-filologice 125
2. Paltinul cosmic 126
3. Paltinul consacrat 131
4. Paltinul magico-apotropaic 140
5. Paltinul funerar 143
6. Paltinul psihopomp 157
7. Considerații finale 167

Note 168

IV. Balaurul și solomonarul. Termenii unei ecuații mitice arhetipale

1. Șaman – solomonar 179
2. *Kapnobates* – solomonar 181
3. Balaur – solomonar 197
4. Solomon – solomonar 220
5. Gonitor de nori – solomonar 236
6. Zgrăbunțaș – solomonar 239
7. Carte – solomonar 242

Note 259

V. Labirintul. Un monstru arhitectonic

1. Ordine și Haos 273
2. Ghem și Labirint 277
3. Dedal și Ariadna 280
4. „Legarea" Minotaurului 284
5. Răpunerea monstrului. Schiță de tipologie 299
6. Fecioara și Fiara. Legarea magico-erotică 306
7. Analogii mito-simbolice 321

Note 324

VI. Folclorul copiilor. Reminiscențe magico-rituale

1. *Homo ludens – Homo magus* 335
2. Decapitarea rituală 341
3. De la sacrificii umane la ofrande alimentare 348
4. Meteorologia magică a cărămidarilor 351
5. Omul, partenerul zeului 353
6. Demonologie populară 357
7. Din nou despre legarea demonului 362

Note 364

VII. Narcotice și halucinogene la geto-daci și români. Utilizarea magico-rituală a plantelor psihotrope

1. *Ante-scriptum* 369
2. Mătrăguna, măselarița și muscarița 370
3. Fumigații de canabis și de alte plante psihotrope 379
4. Vița-de-vie și iedera. Dionysos *vs.* Zalmoxis 383
5. Plante magice şi halucinogene 389
6. Narcotice pentru lumea de dincolo : „Prăjitura morților" 394
7. Hașiș, tutun, opiu și teriacă 396

Note 405

VIII. Graiul îngerilor

1. *Lingua adamica* 413
2. Experimentele suveranilor 415
3. Expunerea/izolarea pruncilor 418
4. Cartea lui Solomon 418
5. Cartea-copac 420
6. Cartea-hrană 422
7. Cartea-templu 425

Note 427

IX. Antropologia locuirii tradiționale

1. Omul între Natură şi Cultură 429
2. Buricul pământului 430
3. (U)topograma satului tradițional 431
4. Lumea de dincolo și de dincoace 433
5. *Urbi et orbi* 435
6. Magia şi mitologia hotarului 436
7. În loc de concluzii 438

Note 439

Tabelul ilustrațiilor 441

Indice 445

Pentru Amana & Miguel

Cuvînt înainte

Reconstituirea mitologiei pre- și protoromâne ridică unele dificultăți greu de depășit, printre care lipsa izvoarelor scrise autohtone și pierderea unor cărți – cu referiri sigure sau probabile la mitologia geto-dacă și daco-romană – scrise de autori greci sau romani (Poseidonios, Criton, Dio Chrysostomus, Appian, Arian ș.a.). Pe de altă parte, informațiile referitoare la geto-daci provenite de la autori antici sînt relativ sărace, cîteodată ambigue sau contradictorii, fiind culese la a doua sau la a treia mînă. Chiar și informațiile despre geți consemnate de Herodot (atît de importante și de controversate) au fost culese de acesta „de la elenii care locuiesc în Hellespont și în Pont", dar, se pare, nu de la grecii rezidenți în Tomis, Histria sau Calatis (zonă getică), ci de la cei din Olbia (zonă scitică) și cei din Apollonia Pontică (zonă sud-tracică) – două dintre probabilele escale ale părintelui istoriei în periplul său pontic (1).

Situația devine și mai dificilă atunci cînd e vorba de a reconstitui credințele mitice și practicile magico-rituale ale geto-dacilor. Fiind tainice, acestea ajungeau cu greu și fragmentar la cunoștința străinilor. Pe de altă parte, neputînd recepta adevăratele semnificații ale unor credințe și rituri specifice, diferite de mentalitatea lor mito-religioasă, străinii fie că omiteau să le relateze, fie că le înghesuiau în coordonatele mentalității lor proprii.

Rămînerea la stadiul deplîngerii situației ar fi totuși ineficientă. Abordarea inter- și pluridisciplinară este o soluție. Atîtea cîte sînt, informațiile cuprinse în izvoarele antice (corect traduse și interpretate) pot fi coroborate cu datele oferite de arheologi, antropologi, istorici, lingviști, paleoetnologi etc. De asemenea, mi se pare a fi profitabilă abordarea mitologiei române în context universal, dar nu cu uneltele comparativismului mecanic – boala copilăriei etnologiei –, ci prin raportarea orientativă la alte mitologii și prin folosirea prudentă și nuanțată a structurilor și scenariilor mitice (să le numesc) „invariante".

Un rezervor practic nesecat de informații privind mitologia română îl constituie manifestările și textele folclorice, chiar dacă acestea au fost culese abia de la jumătatea secolului al XIX-lea.

Relaţia dintre mitologia populară românească, pe de o parte, şi mitologia pre- şi protoromână, pe de altă parte, pare a fi problema cea mai delicată cu care se confruntă cercetătorul care îşi propune o tratare diacronică a fenomenelor culturii şi mentalităţii populare autohtone. Este vorba despre o lucidă şi corectă măsurare a aportului – cantitativ şi calitativ – al structurilor şi motivelor mitice arhaice în cadrul fenomenului cultural complex al mitologiei române.

Poziţia *maximalistă* adoptată de unii cercetători este spectaculoasă şi seducătoare, dar nu mai puţin exagerată (cîteodată nocivă) decît cea *minimalistă*, adoptată de alţii. În ambele cazuri este vorba adesea de o implicare subiectivă a cercetătorului. În fond, nu ne putem aştepta la un *nivel zero* al subiectivităţii. Ea nu este negativă în sine, ci doar prin unele forme de manifestare (rea-credinţă, tezism, naţionalism, protocronism etc.). Cultura populară beneficiază de suficiente merite autentice, pentru a nu avea nevoie de „proteze". În fond, unul dintre principalii indicatori care atestă vigoarea, lipsa de complexe şi maturitatea unei civilizaţii (în speţă, cea contemporană românească) este curajul de a-şi contempla cu obiectivitate propria devenire istorică şi culturală, fără menajamente şi fără înfrumuseţări decorativiste.

Este evident faptul că principalele surse de reconstituire a mitologiei româneşti sînt textele şi manifestările folclorice, fenomene culturale caracterizate prin *anonimat* şi *oralitate*. Din punctul de vedere al cercetătorului, dezavantajul pe care îl prezintă o cultură tradiţională, eminamente orală (sărăcia izvoarelor scrise), este recompensat de un avantaj esenţial: perpetuarea în forme vii a unor străvechi motive mitice şi practici rituale. Aceste *date culturale* s-au transmis – în forme abia schimbate – „din gură în gură", de la o generaţie la alta, în stare vie, ca elemente operante încă pentru o mentalitate aproape contemporană şi nu ca relicve fosilizate sau ca exponate defuncte de muzeu.

Este unul dintre motivele care-l făceau pe Mircea Eliade să afirme (doar aparent retoric) că, de multe ori, „credinţe şi obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii şi România) revelează straturi de cultură mai arhaice decît cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile «clasice» greacă şi romană" (2, p. 191). Sau, într-o altă formulare, datorată tot lui Eliade: „Se ştie că anumite scenarii mitico-rituale, existente încă la ţăranii din Europa Centrală şi Sud-Orientală la începutul secolului XX, păstrau fragmente mitologice şi ritualuri dispărute, în Grecia antică, înainte de Homer" (2, p. 17).

La rîndul său, Ioan Petru Culianu era convins că, de-a lungul secolelor, relativa „izolare" a spaţiului cultural românesc a dus

la „un conservatorism aproape incredibil pe plan lingvistic", dar și la „persistența tenace, în folclor, a elementelor romane". În studiile sale de magie și de istorie a religiilor, Culianu se arăta surprins „de trăsăturile foarte vechi pe care încă le mai păstrează credințele populare românești" (3).

Sigur că nu voi cădea în capcana susținerii „înghețării" sau a „purității" mitologiei române. Dimpotrivă, aceasta se prezintă cercetătorului contemporan ca o „ființă compozită" (ca să rămîn în sfera mitologicului). Structurilor și scenariilor mitice autohtone li s-au suprapus elemente de mitologie romană, iudeo-creștină (prin filieră bizantină), slavă, elemente mitice ale unor popoare asiatice migratoare ș.a. A rezultat o mitologie populară vie, evolutivă, un produs cultural sincretic specific, ale cărui straturi suprapuse de-a lungul timpului sînt astăzi greu de decantat.

Problema este foarte complexă. Simplificînd-o și reducînd-o la un model matematic, se poate recepta – în perspectivă diacronică – mentalitatea mitică autohtonă ca fiind o funcție de cel puțin două variabile. Pe de o parte, ea a fost supusă unei evoluții lente, aproape insesizabile, dar continue, datorate evoluției naturale în timp a mentalității populare. O numesc convențional *evoluție liniară*. Pe de altă parte, a fost supusă unei evoluții accelerate, dar în genere discontinuă, datorată suprapunerilor și presiunilor culturale exercitate de diverse tradiții exogene. O numesc convențional *evoluție în trepte*.

Specificul mitologiei române nu rezidă numai în faptul că structuri mitice arhaice, autohtone au supraviețuit în forme folclorizate în mitologia populară, dar și în modul în care au fost asimilate scenarii și motive mitice exogene. Curba *evoluției în trepte* a fost astfel mult aplatizată („liniarizată"), în primul rînd pentru că au fost asimilate numai anumite motive mitice, care nu intrau în contradicție flagrantă cu coordonatele esențiale și principiile mentalității mitice proprii și, în al doilea rînd, pentru că motivele mitice preluate nu au fost calchiate, ci adaptate (prin eliminări, adăugări, schimbări de semnificații) conform aceleiași mentalități mitice autohtone. Se poate vorbi despre fenomenul de *adoptare* prin *optare* și *adaptare*.

Este cauza pentru care un motiv sau un scenariu mitic evident „importat" rămîne totuși, de cele mai multe ori, definitoriu și pentru mentalitatea mitică românească, nu numai pentru cea care l-a generat și „exportat". „Originalitatea unui popor – scria Lucian Blaga – nu se manifestă numai în creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și în modul cum asimilează motivele de largă circulație. Fenomenul asimilării devine din cale-afară de interesant și concludent mai ales cînd temele sau motivele asimilate s-au prezentat spiritului etnic cu prestigiul intangibilității, cu aureola

9 9 3 5 9 5

magică a lucrului tabu, supus în prealabil unui regim special de protecție" (4). În astfel de cazuri, cercetătorul nu este obligat doar să recunoască și să pună în evidență preluarea, dar și să răspundă la întrebări de tipul *de ce a fost adoptat* și *în ce fel a fost adaptat* respectivul motiv sau scenariu mitic (5).

Nu numai rămînerea la stadiul deplîngerii penuriei de izvoare scrise vizînd paleomitologia autohtonă este, așa cum am spus, ineficientă, ci și cantonarea în stadiul de a ne felicita pentru bogăția de informații mitice pe care le conțin creațiile folclorice. Imensa materie culturală culeasă de folcloriști este abia o materie primă pentru cercetătorul mitologiei populare. Acesta o supune unui demers de *arheologie culturală*, care implică mai multe faze: intuirea locului unde trebuie săpat, dezgroparea unor relicve acoperite de aluviuni, interpretarea lor prin descifrarea corectă a semnificațiilor, îndepărtarea elementelor suprapuse (cînd?, cum?, de ce?) și adăugarea celor dispărute (cînd?, cum?, de ce?), reconstituirea prin extrapolare, pe baza cîtorva fragmente, a unui întreg fenomen mitic arhaic, argumentarea originii și evoluției fenomenului sociocultural respectiv, raportarea lui la fenomene mitice universale și așa mai departe.

În cazul mitologiilor unor etnii europene – care au fost redactate de mitografi în Antichitate (grecii și romanii), în Evul Mediu (germanii și nordicii) sau în epoca modernă (finlandezii) –, se impune de regulă un efort de „deliteraturizare", în vederea depistării motivelor și structurilor mitice originare. În principiu, cercetătorul care se încumetă să reconstituie mitologia română este confruntat cu o dificultate într-un fel antagonistă: decelarea motivelor mitice și corelarea lor, astfel încît să rezulte un „scenariu" unitar și coerent.

O problemă fundamentală și controversată este aceea dacă se poate vorbi despre o mitologie românească propriu-zisă sau, mai degrabă, despre un număr (e drept, foarte mare) de teme și motive mitice. A doua soluție este infinit mai comodă și, la prima vedere, pare chiar evidentă. Este cauza pentru care, de-a lungul timpului, mulți cărturari au optat fie pentru o abordare totală, dar mitografică, descriptivă a mitologiei române, fie pentru o abordare etnomitologică, în profunzime, dar parțială (la nivelul unui motiv sau al unei teme mitice). Or, în aceste cazuri s-au supralicitat, de regulă, problemele de *lexic mitic*, în dauna celor de *gramatică mitică*. Desigur, cunoașterea cuvintelor/semnelor care compun o limbă/limbaj și a semnificațiilor acestora este absolut necesară, dar nu și suficientă pentru cunoașterea limbii/limbajului respectiv. Se pune întrebarea după ce reguli iau naștere anumite *miteme*, în anumite forme specifice, și care sînt normele conform cărora ele se articulează pentru a genera un limbaj mitic coerent.

Cu alte cuvinte, ce generează și unește manifestări mito-rituale, atît de (aparent) diverse și atît de (aparent) distincte, cum sînt: legendele cosmogonice, credințele și riturile de întemeiere a unui spațiu locuit, practicile magice de alungare a molimelor, furtunilor,

eclipselor etc., valorizarea mito-simbolică a plantelor și animalelor, credințele în atîtea ființe fabuloase, (u)topografia *lumii de dincolo*, credințele și practicile rituale legate de naștere, căsătorie, moarte, legate de zilele și de perioadele anului (calendarul popular) etc., etc.? Toate acestea compun, într-adevăr, o mitologie populară, dar – ceea ce este mai important – ele sînt generate și guvernate de o (una și aceeași) mentalitate mitică. Aceasta este alcătuită dintr-un număr finit de principii mitice (modele de gîndire arhetipală) care, aplicate la o infinitate de situații diferite, generează o infinitate de „răspunsuri" mitice (miteme), aparent diferite, dar în fond convergente. Aceste miteme și-ar găsi locul într-o structură mitică organică, în acel „scenariu" unitar și coerent de care aminteam, dacă ar putea fi stabilite principiile mitice care le generează și le guvernează (5).

*

În urma unui demers centripet – pornind de la un număr relativ mare de motive mitice diferite –, am încercat să delimitez coordonatele unui model de gîndire arhetipală, pe care l-am numit convențional *Ordine și Haos*. Pentru mentalitatea mitică, Haosul nu dispare o dată cu actul cosmogenezei. Tot așa cum toate elementele Cosmosului preexistă, în stare virtuală și latentă, în materia Haosului precosmogonic, acesta din urmă supraviețuiește în chiar structura Cosmosului. Boala, moartea, furtuna, seceta, eclipsa, cutremurul, invazia inamicilor etc. sînt receptate ca ipostaze ale Haosului, care disturbă ordinea cosmică.

Principiul Haosului își revendică drepturile și primatul. El încearcă să readucă lumea în starea haotică inițială, precosmogonică. Universul (sau orice microunivers: corpul, casa, satul etc.) este văzut ca fiind într-un echilibru labil, oscilînd mereu între starea de Haos și cea de Cosmos („univers ordonat", în sensul pitagoreic al conceptului *kosmos*). În societățile arhaice și tradiționale, omul nu se comportă ca un spectator pasiv la acest „spectacol cosmic", ci participă activ, cu mijloace mito-rituale, la regenerarea Cosmosului uzat și la restabilirea ordinii cosmice care este temporar, uneori ciclic, disturbată.

O dată restaurat acest principiu al mentalității mitice, l-am aplicat – de data aceasta printr-un demers centrifug – diferitelor creații mito-folclorice românești. Am observat că bună parte dintre legende, colinde, balade, descîntece (prin recitarea lor) și ceremonii, ritualuri, gesturi magice (prin practicarea lor) au ca ultim scop menținerea sau restabilirea „rînduielii lumii". „Citite" fiind cu ajutorul acestei „grile", motivele mitice și practicile rituale s-au dovedit a fi mai ușor descifrabile, au căpătat sens aspecte considerate gratuite de către comentatori sau au apărut sensuri noi, în locul celor deja atribuite. Mai mult decît atît, am observat

1. *Uroboros. Balaurul primordial înghiţindu-şi coada. Alegorie alchimică privind transformarea Haosului în Cosmos şi a mercurului în aur (miniatură, manuscris secolul al XVI-lea)*

că texte şi manifestări mito-rituale tratate ca distincte erau de fapt doar ipostazieri formal diferite ale aceleiaşi ecuaţii mitice arhetipale.

Se pune întrebarea dacă principiul *Ordine şi Haos* este specific mentalităţii mitice autohtone şi, dacă da, în ce măsură. Nu cred că-l pot considera ca fiind *specific*, în sensul strict al termenului. Este vorba de un model arhaic şi universal de gîndire mitică. El este specific mentalităţii mitice autohtone doar în măsura în care s-a manifestat în forme specifice, cîteodată inedite. Acţiunea sa se verifică atît sincronic, pe orizontala spaţiului cultural românesc, cît şi diacronic, pe verticala timpului, mergînd de la vechi mărturii istorice şi arheologice pînă la manifestări mito-rituale aproape contemporane. Pe de altă parte, principiul *Ordine şi Haos* nu acţionează întotdeauna singur, ci corelat cu alte principii mitice care alcătuiesc împreună o specifică şi destul de precis conturată mentalitate mitică autohtonă.

Abia reconstituind această mentalitate, s-ar putea cartografia un continent atît de întins, atît de divers şi cu atît de multe „pete albe" cum se prezintă astăzi a fi mitologia română.

Note

1. Vezi Petre Alexandrescu – „Călătoria lui Herodot la Marea Neagră", în *Magazin istoric*, nr. 1, Bucureşti, 1978, pp. 6-10.
2. Mircea Eliade – *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.
3. Ioan Petru Culianu – *Eros şi Magie în Renaştere, 1484*, ediţia a II-a, traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, Editura Nemira, Bucureşti, 1999, pp. 333 şi 336.
4. Lucian Blaga – *Trilogia culturii*, în *Opere*, vol. 9, Editura Minerva, Bucureşti, 1985, p. 254. Aceeaşi idee a fost formulată (uneori demonstrată) şi de alţi cărturari români. „Le fait, par exemple, qu'un peuple n'accepte et n'assimile que telles légendes et tels livres populaires, en rejetant et en oubliant tels autres, n'est-il pas assez significatif pour qu'on en tienne compte dans l'étude de la structure spirituelle de ce peuple?" (*cf.* Mircea Eliade, „Les Livres Populaires dans la Littérature Roumaine", în *Zalmoxis*, II, Paris, 1939, p. 67). Sau: „Un subiect împrumutat trebuie să fie integrat în spiritul culturii proprii şi aceasta se petrece prin îmbrăcarea sa în haine noi, prin acordarea unui aer local foarte pronunţat. Numai în măsura în care o asemenea transformare poate avea loc, subiectul este sau nu împrumutat. [...] Trecînd de la un popor la altul, subiectul se îmbogăţeşte deci cu numeroase trăsături particulare, care ţin de diversitatea psihologiei etnice" (*cf.* Adrian Fochi – *Femeia lui Putifar*, Editura Univers, Bucureşti, 1982, p. 9).
5. Felul în care a fost, de exemplu, adoptată/adaptată mitologia (iudeo-)creştină de către români este simptomatic. De regulă, în alte ţinuturi, fie noua mitologie/religie a înlocuit total (sau cvasitotal) pe cea veche şi autohtonă, fie a coexistat un timp cu aceasta din urmă, în planuri paralele, într-o relaţie de confruntare antagonică (cu excesele de intoleranţă cunoscute). În ţinutul carpato-dunărean, cu toate că pătrunderea creştinismului este atestată încă din secolul al IV-lea, mitologia populară autohtonă s-a păstrat, pînă în pragul secolului XX, atît de vie şi de profund înrădăcinată, încît nu a fost niciodată total înlocuită cu cea creştină şi nici nu prea s-au dus între ele lupte doctrinare (decît foarte tîrziu şi în forme blînde). Credinţele şi practicile mito-folclorice autohtone şi cele mito-religioase creştine s-au întreţesut cu compromisuri şi adaptări reciproce (fie prin „creştinizarea" celor păgîne, fie prin „păgînizarea" celor creştine), generînd un creştinism folcloric, o mitologie sincretică specifică, păgînă şi creştină, în proporţie fluctuantă, de la caz la caz.

I. Colinda tip „*Furarea astrelor*". Motive și semnificații mitice

1. *Cosmos și Haos*

Teomahia este o temă mitică universal răspîndită. O întîlnim atît în unele mituri cosmogonice, cît și în miturile referitoare la luptele dintre zei pentru obținerea suveranității sau în cele referitoare la intruziunea Haosului în Cosmos. În acest ultim caz, teomahia este declanșată de răpirea (ascunderea, înghițirea) de către un demon a unor „însemne" divine. Este un act care produce regresiunea temporară a Cosmosului în Haos. Cosmocratorul sau un zeu din anturajul său este obligat să intervină pentru a răpune demonul uzurpator și pentru a reinstaura ordinea cosmică.

Într-un cunoscut mit vedic, demonul Vritra zăgăzuie apele cerești, închizîndu-le „în pîntecele munților". Lumea este amenințată să dispară și numai înfrîngerea dragonului Vritra de către zeul Indra (numit în texte *Vritrahan* = „distrugătorul lui Vritra") este în măsură să restabilească ordinea cosmică. Într-un mit sumero-accadian, un zeu avimorf al lumii de jos – Zu (sau Anzu) – fură zeului suprem Enlil atributele puterii și, mai ales, „divinele tăblițe ale destinului", pe care le ascunde „în muntele său", suspendînd astfel normele Cosmosului (1, p. 62). În textul fragmentar al mitului nu apare numele zeului care, învingîndu-l pe Zu, reinstaurează ordinea, dar se pare că în perioada accadiană această victorie a fost atribuită zeului Bel-Marduk pentru că într-o *Invocare către Marduk* acesta este slăvit ca fiind „cel care sparge țeasta capului lui Zu" (1, p. 245). Într-un mit hitit, balaurul Illuyanka îi răpește zeului furtunii Teshub ochii (și inima, într-o altă versiune), provocînd astfel seceta. Printr-un șiretlic, Teshub își recapătă vederea și îl învinge pe monstrul ofidian (2, p. 245).

În folclorul mitic românesc, tema în discuție este atestată din abundență. Amintesc doar basmele în care balaurii sau zmeii fură soarele și luna de pe cer (tip *Greuceanu*) sau merele de aur dintr-un copac cu valențe cosmice (tip *Prîslea cel voinic și merele de aur*) și colindele în care Iuda fură din rai astrele, iar un sfînt

(de regulă Ilie) îl răpune cu fulgerul, îl leagă în lanţuri şi readuce „odoarele" la locul lor.

În ceea ce priveşte colindele tip *Furarea astrelor*, o primă apropiere se poate face cu legenda ebraică apocrifă a căderii şi înlănţuirii îngerilor, cu privire la care au supravieţuit cîteva aluzii chiar şi în textele canonice ale Bibliei: *Geneza* (VI, 4), *Profetul Isaia* (XIV, 12-15), *Epistola sobornicească a Sf. Apostol Iuda* (6), *Epistola a II-a sobornicească a Sf. Apostol Petru* (II, 4), *Evanghelia după Matei* (XXV, 41) ş.a. Vehiculată în Evul Mediu bizantin de *Cronografe, Întrebări şi răspunsuri*, *Erminii* şi alte texte religioase, legenda a pătruns în folclorul românesc, dînd naştere unui bogat ciclu de legende care au fost în mare parte strînse şi publicate în 1913 de T. Pamfile (3, pp. 63-77). Scenariul acestor legende populare diferă însă în cîteva puncte esenţiale de scenariul colindelor româneşti în discuţie.

În 1920, Al. Rosetti intuia că la originea acestor colinde, grupate de el sub titlul generic *Prada din raiu*, trebuie să fie o legendă apocrifă, necunoscută la acea dată (4, p. 57). Abia în 1938, Nicolae Cartojan prezintă o legendă „cu trăsături bogomilice", aflată într-un manuscris (BAR nr. 1282) de la începutul secolului al XIX-lea, ca fiind „prototipul apocrif al ciclului de colinde «Prada din raiu»" (5, II, pp. 49-51). Este vorba de legenda cu titlul: *Povestea lui Satanailu cumu s-au trufitu împotriva ziditoriului D[u]mnezeu cu gîndul şi cumu au căzutu dinu ceriu de s-au făcutu din înger luminatu, de s-au făcutu dracu.*

Adaug faptul că, în diferite variante, tema este atestată şi în folclorul altor popoare din estul Europei: sîrbi, macedoneni, bulgari, ruteni, ucraineni, letoni etc. (5, II, p. 73). „Prototipul apocrif" propus de N. Cartojan conţine într-adevăr majoritatea motivelor cuprinse în colinda românească. Dar din scenariul colindei, care prezintă anumite diferenţe de fond, de formă şi de structură faţă de scenariul legendei, lipsesc unele motive parazitare existente în legendă, apărînd în schimb altele noi.

Este plin de semnificaţie faptul că această temă a fost preluată în colinde – poezii rituale ce se incantează în preajma schimbării anului, atunci cînd omul, natura, Cosmosul întreg se reînnoiesc. O reînnoire care presupune două momente esenţiale:

1. Regresiunea în Haos a vechiului Cosmos, „uzat", „îmbătrînit", „lipsit de vigoare" şi
2. Regenerarea unui Cosmos nou, capabil să perpetueze existenţa.

Colinda nu este pentru mentalitatea populară doar „o frumoasă datină din străbuni", ci un act ritual obligatoriu prin care Cosmosul este menţinut *ad infinitum* pe spirala ontologică. Din

acest punct de vedere, obiceiul statornicit în rîndul multor exegeți ai genului de a împărți colindele în „laice" și „religioase" mi se pare impropriu. Așa cum vom vedea, colinda reactualizează o dramă de proporții cosmice. Dar nu este vorba pur și simplu de relatarea unui eveniment petrecut într-un timp indefinit (de tip „odată ca niciodată"), și nici măcar într-un timp primordial (*in illo tempore*). Drama se produce *aici* și *acum*, chiar în locul și în momentul relatării ei. Întreaga comunitate a satului participă – fie în postura de „colindători", fie în cea de „colindați" – la această dramă, nu numai la rememorarea, ci și la retrăirea ei.

Nu întîmplător, în unele regiuni ale țării, eroul din colindă care intervine pentru restabilirea ordinii cosmice nu este Arhanghelul Mihail sau Sf. Ilie, ci chiar flăcăul căruia i se colindă în acel moment (6, p. 113 ; 7, p. 70). Mai mult decît atît, actul colindării însuși este apotropaic: „Cînd nu se va mai colinda, atunci și el [dracul] va ieși", sună o credință bucovineană de la începutul secolului XX. „Dracii numai spre Crăciun și spre Anul Nou nu umblă și nici o altă necurățenie, căci se tem de băieți, că umblă atunci cu colinda." (44, pp. 56-57) Credințele oltenești culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea sînt formal diferite, dar esențial analoage. Actul ritual al colindatului mîntuie Cosmosul într-un moment de criză: „Pămîntul este așezat pe un stîlp și [...] Iuda roade continuu la acel stîlp ca să doboare pămîntul, însă nu poate, deoarece în fiecare an iese să vadă colindătorii și, pînă la înapoierea sa, stîlpul se face la loc" (8, p. 73). Sau într-o altă formulare, mai semnificativă: „Pămîntul e așezat pe doi stîlpi, [...] diavolul roade veșnic la ei și cînd vede Colinda (bățul frumos) de la Crăciun, pînă să-l privească, Dumnezeu aruncă fier în rosătura stîlpului și diavolul roade pînă la Paști, cînd vede ouă roșii și, pînă să le privească, Dumnezeu iar aruncă fier acolo unde el a ros și astfel îl amînă, că niciodată nu mai isprăvește de ros. De aceea nu se scufundă pămîntul" (8, p. 73).

Credințele citate mai sus sînt relevante. Ele definesc unele dintre coordonatele mentalității populare românești referitoare la actul ritual al colindatului:

1. Colinda relatează o dramă cosmică în chiar momentul producerii ei;
2. Colindătorii și colindații sînt implicați direct în acțiunea de scoatere a Cosmosului din criză (din Haos);
3. Între om și Cosmocrator există o colaborare sincronă. Fiecare are menirea lui și neparticiparea unuia poate periclita însăși existența Cosmosului;
4. „Muncile" lui Iuda sînt veșnice. Momentul critic, cînd balanța s-ar putea înclina în favoarea lui, este sfîrșitul anului vechi și începutul celui nou.

În paranteză, notez faptul că astfel de credinţe nu sînt singulare în sud-estul Europei. În Grecia, de exemplu, se credea că demonii chtonieni (*Callicanțari*) bîntuie așezările omenești timp de 12 zile, între Crăciun și Bobotează. „Este vremea cînd ei ies la suprafața pămîntului, încetînd să mai roadă arborele lumii, care tocmai acum este pe punctul să se prăbușească și care se poate reface grație acestui fapt." (11)

Aceste 12 „zile cosmogonice" (71, p. 121) corespund simbolic celor 12 luni ale anului, dar această perioadă nu face parte efectiv nici din anul vechi, nici din cel nou. Este o perioadă în care timpul este regenerat și tocmai de aceea ea este în afara lui. Anume în acest interval de timp, Cosmosul „moare" (regresiune în Haos) pentru a „renaște" revigorat (cosmogeneză), reluîndu-se astfel ciclul ontologic. De acest proces de regenerare a timpului, a naturii și a Cosmosului întreg sînt, într-un fel sau altul, legate majoritatea ceremoniilor și actelor rituale produse în această perioadă : excesele de toate felurile, petrecerile și ospețele, jocurile cu măști, actele magice augurale, „moșii de Crăciun", sorcova, plugușorul, bradul de Crăciun, urările, colindatul ș.a.m.d.

Excepție fac „cîntecele de stea", teatrul religios („Vifleim") și alte cîteva manifestări cu tematică și de proveniență propriu-zis creștină. Suprapunerea arbitrară și tîrzie a celebrării nașterii lui Isus cu acest arhaic complex mito-ritual de structură cosmogonică a generat un amalgam de tradiții și obiceiuri. A luat naștere un fenomen sincretic specific, ale cărui circumstanțe și consecințe nu au fost încă pe deplin lămurite. Iată, de exemplu, cum suprapunerea de care vorbeam a generat la nivelul colindei o imagine paradoxală. Chiar la nașterea sa, Pruncul Isus creează Cosmosul :

„De-asta-i seara lui de-Ajun
Tocma-n noaptea lui Crăciun,
Cînd Fiul Sfînt s-a născut,
Și pămîntul l-a făcut,
Și cerul l-a ridicat,
Tocma-n patru stîlpi de-argint.
Mai frumos l-a-mpodobit :
Tot cu stele mărunțele,
Printre ele-s mai mărele :
D-una-i luna cu lumina,
De alta-i soarele cu razele"
(9, p. 14 ; 10, p. 96).

Pentru a face o analiză hermeneutică a colindei tip *Furarea astrelor*, voi încerca să trec în revistă și să comentez pe rînd principalele motive mitice pe care le conține sau doar le sugerează textul colindei.

2. *Desfrîul sacru*

„Sub poalele ceriului
Florile dalbe!
La umbra nourului [mărului?]
Mîndră masă e gătită
Pe iarba cea înverzită.
Dar la masă cine șede
Dumnezeu ce toate vede;
Și Crăciun, cel bătrîn,
Și Ioan, Sfînt Ioan,
Și Ilie, Sfînt Ilie."
(13, p. 26).

Colinda debutează clasic din punct de vedere literar. Sînt fixate locul de desfășurare a acțiunii și o parte dintre personaje. Imaginea unei agape la o „mîndră masă", așezată într-un spațiu sacru (de regulă, la umbra mărului cosmic), este un loc comun în poezia rituală solstițială. Această imagine apare fie ca motiv principal în unele colinde, fie ca un prim tablou în altele cu scenariu mai amplu. Ospățul zeilor sau al eroilor (Antofiță, Vioară etc.) reprezintă un model pentru ospățul oamenilor:

„Unde cu toții beau, mînca
Și cu toții se cinstea
Chiefu dăplin și-l făcea
Tot ca și noi acuma"
(47, p. 70).

Dar motivul nu conține numai ideea imitării zeilor (*imitatio dei*), ci și pe aceea a comuniunii cu ei. Să nu uităm că, pentru mentalitatea populară, anume în această perioadă a anului „se deschid cerurile". Conform majorității credințelor referitoare la calendarul popular, culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea, acest fenomen miraculos s-ar produce în perioada de sfîrșit/început de an, și anume de Crăciun, de Anul Nou și de Bobotează (8, pp. 64-67; 29, pp. 334, 339, 345). Or tocmai în aceste momente pare să se restabilească o pierdută stare paradiziacă: omul înțelege graiul animalelor, i se împlinește orice dorință și, mai ales, se reface comuniunea primordială cu divinitatea. Cînd „cerurile se deschid", pe de o parte, oamenii pot să vadă „mese întinse, lumînări aprinse" (8, p. 65) și pe „Dumnezeu umblînd pe cer" (29, p. 345) și, pe de altă parte, Dumnezeu cu toată suita sa de îngeri și sfinți „se uită pe pămînt" (8, p. 64) și „asupra făpturii lui de pe pămînt" (29, p. 345). El chiar coboară pe pămînt pe o „scară de ceară" (72).

Distanțe de nemăsurat („cît din cer pînă-n pămînt") și granițe de netrecut se spulberă acum, făcînd posibilă o comunicare directă,

nemediată. Sferele devin tangente, se întrepătrund chiar, se contopesc pînă la confuzie. În colinde, curtea, casa și masa omului sînt plasate în „Centrul Lumii" și descrise în „culori" sacre:

„Niște case-s mari de piatră,
Nalte-s, nalte-s, minunate,
Sus cu roșu-s coperite,
Jos cu var sînt văruite
Dinăuntru poleite,
Dinafară zugrăvite,
Dinaintea caselor
La *mijlocul* curților,
Născutu-mi-au, crescutu-mi-au
De-ș doi meri și de-ș doi peri;
De trupini întrupinați,
De mijloace-s depărtați,
De vîrfori îs sus la nori,
De smicele-s sus la stele,
Sub dumbrița l-aș' doi meri,
L-aș' doi meri și l-aș' doi peri,
Frumoase mese-s întinse,
Mese-ntinse, jețuri scrise,
Și mai sînt făclii de-aprinse"
(9, pp. 30, 37, 44).

O dată restabilite *timpul sacru* și *spațiul sacru*, comunicarea primordială între om și divinitate este în măsură să se producă. „Dar la mese cine-mi șade?", întreabă retoric colindătorii pentru a sublinia răspunsul pe care tot ei îl dau: la masă „beau și se-nveselesc" „bunul Dumnezeu", „bătrînul Crăciun", „Sfîntul de Sîngeorz" și, laolaltă cu zeii, „domnu' [gazda] acestor case" (9, pp. 37, 30, 44). Sau, în altă variantă, comeseni sînt: Dumnezeu, Sf. Petru, Sf. Ion și gazda (48, p. 46). În alte versiuni, gazda este descrisă stînd la masă și așteptînd să pogoare Dumnezeu („Facă-mi Domnu-atîta bine,/ Ca să vie pîn' la mine"), pentru a ospăta împreună și pentru a lăsa „în casă sănătate,/ Și prin curte bogătate [...]/ Rodu-n codru" etc. (9, p. 38; 48, pp. 46-47). Într-o splendidă variantă de colindă care se încadrează în acest tip, colindătorul întreabă gazda pentru cine împodobește casa și masa. Gazda (de fapt, tot colindătorul) răspunde:

„Ci mi-aștept pe Dumnezeu
Ca să-mi cine el cu mine,
El cu mine, eu cu el,
Cum e legea lui Crăciun
Lui Crăciun celui bătrîn,
C-așa mult nu va ședea,
Mîine-n prînz s-o ridica,
Pleacă-n codru să rodească" ș.a.m.d.
(9, p. 24).

Arhaice şi profunde semnificaţii par a ieşi la lumină. În mod ritual, de Crăciun era restabilită starea întreruptă *in illo tempore* din cauza păcatelor omeneşti. O stare paradiziacă în care „cerul era aproape de tot de pămînt", astfel că omul putea uşor să acceadă la cer („dacă te suiai pe gard, dai cu mîna de cer"), iar Dumnezeu şi sfinţii umblau pe pămînt printre oameni (36, pp. 4-6). Colindatul este principalul act ritual prin care această stare primordială benefică este temporar, dar ciclic reactualizată. Dumnezeu intră în casa gospodarului o dată cu colindătorii:

„Sculaţi boieri,
Că vă vin colindători,
Că v-aduc pe Dumnezeu"
(29, p. 327).

Sau imediat după plecarea colindătorilor:

„Noi [colindătorii] ieşim de aici,
Dumnezeu să intre aici"
(29, p. 314).

Trebuie spus faptul că motivul „Dumnezeu – oaspete la masa gospodarului" nu este specific numai colindelor româneşti. În forme aproape identice, el se bucură de o foarte mare răspîndire şi în colindele „pentru gospodar" ale ucrainenilor, bielorusilor şi bulgarilor (48, pp. 45-47).

Motivul agapei divine, cu care se deschide colinda tip *Furarea astrelor*, prezintă totuşi unele elemente specifice faţă de felul cum apare în alte tipuri de colinde. Prezenţa unei „mese mîndre" nu trebuie să ne mire:

„Masă rotilată
De bucate 'ndestulată
De băuturi încărcată"
(21, p. 12).

Reprezentarea raiului ca un spaţiu al belşugului alimentar („Unde-s mese-ntinse/ Şi făclii aprinse") este un loc comun în literatura populară română (8, p. 245). De regulă însă, mesele raiului stau în aşteptarea „sufletelor bune". De data aceasta, beneficiarii sînt chiar „gazdele" raiului, adică zeii:

„Şade Bunul Dumnezeu,
Cu toţi sfinţii dimpreună,
Ospătînd cu voie bună"
(6, p. 115).

Mai mult decît atît, aşa cum vom vedea, colindele prezintă, direct sau doar aluziv, producerea unor excese de comportament:

„Și toți sfinții dimpreună
Se aflau în voie bună;
Beau de-a rîndul și cinsteau
Și frumos se-nveseleau"
(13, p. 26).

În alte variante, excesele sînt și mai evidente. Sf. Ion se „libovește" într-un „pat mîndru frumos" (14, p. 45) sau/și bea vin pînă se îmbată:

„Of, Ioane, Sfînt Ioane,
Tu de vin te-ai îmbătat".

Sfîntul Petru, paznicul raiului, adoarme „în post", în timp ce Dumnezeu „trage" un „danț" cu îngerii:

„Joacă-o horă de îngeri,
Dar danțul cine mi-l trage?
'l trage bunul Dumnezeu"
(14, p. 59).

Omul pare să-și „construiască" un model divin pentru propriul său comportament ritual și ceremonial (73). „Precum în cer, așa și pe pămînt". Nu pare deci să fie vorba de o tratare profană a temei, cum crede Lucia Cireș (14, p. LIV), ci de transpunerea la nivel divin a unui obligatoriu desfrîu ritual, pe care-l practică oamenii în timpul sărbătorilor legate de înnoirea anului. Este vorba de un comportament anarhic și orgiastic, dar nu mai puțin ritual ca, de pildă, comportamentul cumpătat-ascetic din timpul postului care precede sărbătorile. „Sacrilegiile [din timpul sărbătorii] – scrie Roger Caillois – sînt considerate drept la fel de rituale și de sfinte ca înseși interdicțiile pe care le violează. Ele relevă *sacrul*, ca și interdicțiile." (15, p. 227)

Una dintre menirile postului pare a fi tocmai aceea de a amplifica desfrîul din timpul sărbătorii. Să nu uităm că este vorba de lungul „post al Crăciunului", care durează 40 de zile. Este o perioadă în care prohibițiile sînt mai multe și mai severe decît cele obișnuite și care, o dată încheiată, îndeamnă în mod firesc la excese. „Mîncarea, cam pe sponci, te face să te saturi ca de păduréțe acre", „în Postul Crăciunului hori și nunți nu se fac prin sate, mai nicăiri" etc. (46, p. 1).

În aceste condiții, desfrîul din timpul sărbătorilor de iarnă este general și total. Întregul sistem de interdicții și constrîngeri este abolit. El este înlocuit cu un comportament excesiv, care nu este doar îngăduit, ci chiar obligatoriu. Este instaurată la toate nivelurile (individual, colectiv și, așa cum am văzut, chiar divin) o stare de dezordine și desfrîu (o „Lume pe dos") care reclamă, pe cale

magico-rituală, disoluția ordinii cosmice și, în final, regresiunea totală a *Cosmosului* în *Haosul* primordial (67).

Desigur, excesele și libertățile de toată mîna din timpul sărbătorilor de înnoire a anului au supraviețuit pînă astăzi în mediul rural și chiar, parțial, în cel urban, dar amplitudinea lor s-a diminuat simțitor în ultimul secol (74). Pentru a înțelege la adevărata valoare fenomenul „desfrîului sacru", ar trebui să ne imaginăm atmosfera sărbătorii cu secole sau chiar cu milenii în urmă. „Datele comparative – constată Ovidiu Bârlea – arată cu elocvență că, cu cît mergem mai îndărăt pe scara istorică sau evolutivă, la popoarele din Antichitate și la cele primitive, cu atît Anul Nou este sărbătorit mai zgomotos, cu mai mult fast și participare masivă, constituind cea mai mare sărbătoare." (17, p. 252)

Excesele (beții, obscenități, vacarm etc.) și chiar infracțiunile (bătăi, omoruri) erau atît de înrădăcinate și de generalizate în satele românești, încît doar cu vreo două secole în urmă autoritățile civile se vedeau obligate să ia măsuri polițienești și administrative pentru a interzice sărbătoarea sau pentru a-i limita amploarea. Astfel, într-un ordin al vicecomitelui din Deva, trimis în 1783 protopretorului din Silvașul de Sus (Hunedoara), se menționa obiceiul colindătorilor cu turca de a se îmbăta, provocînd bătăi și omoruri. Ordinul stipula interzicerea datinei, colindatul fiind permis numai dacă primarul împreună cu șapte bătrîni ai comunității garantau că nu se vor produce scandaluri (17, p. 254).

Mărturii similare ne parvin și din secolul al XIX-lea și chiar de la începutul secolului XX. În 1859, de exemplu, în deschiderea primei colecții de colinde, At.M. Marienescu se plîngea că datina colindatului „e amenințată cu ștergerea, deoarece din punct polițial [= polițienesc] – ca cu ocaziunea colindării să nu se facă excese și abuzuri – e mai în toate părțile oprită" (18, p. 516). Similar, Ion G. Sbiera, în *Precuvîntare* la colecția sa de colinde bucovinene (publicată în 1888), remarca și el un regres al datinei la care au contribuit „măsurile polițienești, mînuite de străini [= austrieci]" (19). În sfîrșit, în 1912, folcloristul Alexiu Viciu scria că unul dintre motivele principale care l-au determinat să întocmească și să publice (în 1914) colecția de colinde ardelenești „a fost faptul că în unele părți ale țerii administrațiunea le oprește în parte (turca) sau de tot, ori le mărginește în timp" (12, p. 2).

Într-adevăr, excesele și manifestările agresive din cadrul sărbătorilor de iarnă sînt atestate în România la sfîrșitul secolului al XIX-lea: „Înarmați cu pietre, bastoane etc. [colindătorii] se împart în două cete și se bat pînă își sparg capetele sau își frîng mîinile, apoi pleacă la colindat" (29, p. 310). Fapte similare în timpul Crăciunului sînt atestate și în secolul XX: „Unde sînt

două *turce*, fiecare începe de la un cap de sat și cînd se întîlnesc, se întrec [se bat?] jucătorii" (58) sau „Cu masca [...] se amenință, se atinge, se lovește, se bate cel colindat, în scopuri rituale sau ceremoniale, ale căror semnificații magico-mitologice astăzi s-au pierdut" (59, p. 234).

Cred că „semnificațiile magico-mitologice" ale acestui comportament nu „s-au pierdut" în totalitate, așa cum scria Romulus Vulcănescu în 1970. Am încercat în paginile de mai sus să descifrez articulațiile mentalității mitice care generează practicile magico-rituale de acest tip. Concluziile mele sînt asemănătoare cu cele dintr-o carte ulterioară (din 1985) a aceluiași etnolog: „În retrospectiva istoriei religiilor, *carnavalul* e o sărbătoare ancestrală totală, anterioară creștinismului în Europa, care simbolizează «sacrul de transgresiune», [...] în care sînt concentrate toate formele de *dramatizare a timpului mitic* [...]. În ansamblul lui, carnavalul reprezintă un complex ritual și ceremonial care are loc anual [...], urmărind răsturnarea completă a ordinii și ierarhiei [...] și, ceea ce este mai semnificativ, însăși renașterea spirituală din haosul astfel produs și retrăirea timpului sacru în care a început creația lumii" (60, p. 431).

În bună măsură, în cadrul sărbătorii colective de sfîrșit de an supraviețuiesc datini și mentalități specifice unor sărbători creștine, de tipul *Saturnaliilor* romane, „cînd restricțiile obișnuite ale legii și moralității erau date la o parte, cînd întreaga populație se deda unei veselii și voioșii ieșite din comun și cînd pasiunile cele mai tainice găseau o ieșire care nu le-ar fi fost niciodată îngăduită în cursul vieții obișnuite, mai cumpătate și mai sobre. Asemenea izbucniri ale forțelor îngrădite ale naturii umane, care degenerau prea adesea în orgii sălbatice de desfrîu și crimă, au loc în mod obișnuit la sfîrșitul anului..." (49, vol. IV, p. 237). În cadrul acestor sărbători (inclusiv *Saturnalia* romană), în timpul cărora lipsa tuturor legilor era singura lege acceptată, era instaurată și anarhia socială. O datină tipică era aceea a libertăților totale, dar provizorii (pe perioada sărbătorii), acordate sclavilor și chiar aceea a inversării ierarhiilor sociale. În Europa Orientală, acest obicei a supraviețuit pînă în secolul XX, mai ales în folclorul slavilor nordici (polonezi, bieloruși, cehi), fiind legat de ziua Sf. Ștefan, a doua zi de Crăciun:

„La Sfîntul Ștefan
Orice slugă e domn!
Gospodarul cu sluga
Merg amîndoi pe același drum;
Sluga și cu stăpînul
Beau bere împreună"

(48, p. 342; vezi și 50, p. 58).

Revenind la colinda comentată, voi încerca să arăt în continuare că „lumea pe dos", sugerată în primele versuri (Dumnezeu chefuiește și dansează cu îngerii, Sf. Ion se îmbată și se „liboveşte", Sf. Petru adoarme etc.), nu este decît un preludiu al Haosului. Un preludiu care prevestește și pregătește regresiunea totală a Cosmosului în Haos. Mai mult decît atît, pare a fi vorba de o dezordine voită, conștientă, de ca și cum Dumnezeu și sfinții îi înlesnesc lui Iuda pătrunderea în rai și producerea unei catastrofe de proporții cosmice.

3. *Somnul malefic*

„Și de lume ei [Dumnezeu şi sfinţii] vorbiau
De Sîn-Petru pomeniau.
Nici cuvîntul nu-l gătară
Sîn-Petru se arătară.
Cu paharul i-a întins
Însă Petru n-a primit
Că el a fost necăjit.
Dumnezeu din graiu grăi:
– Ce eşti, Petre, necăjit?
Și Sîn-Petru răspundea
– Doamne, Dumnezeul mieu,
Am scăpat de-am adurmit
Iuda cheia mi-a furat
Și în rai că s-a băgat."
(12, p. 87)

Cu toate că este vorba de un motiv auxiliar, mă voi opri în treacăt asupra primelor patru versuri din fragmentul citat. Poetul popular uzează aici de un artificiu epic pentru a face legătura și a „înmuia" trecerea bruscă de la imaginea anterioară („desfrîul divin") la cea ulterioară (anunţul Sf. Petru). Dar este aici implicată și credința populară în virtuțile magice ale cuvîntului. O credință atît de fertilă în sfera folclorului românesc și care a generat atîtea superstiții și *tabuuri* lingvistice și onomastice (24). Ea este bine definită de proverbul: „Vorbești de lup, și lupul la uşă". Și poate nu este o coincidență faptul că Sf. Petru este considerat „patronul lupilor", „mai mare peste lupi" etc. (8, p. 306). Probabil că datorită acestei funcții (primordială, în mentalitatea populară, față de cea de „paznic al raiului"; *cf. Matei*, XVI, 19) Sf. Petru s-a contaminat cu unele atribute lupești. Ca și lupul, el apare atunci cînd este pomenit.

Dar să revin la motivul principal al fragmentului citat mai sus: *adormirea Sfîntului Petru*. În acest moment crucial, cînd este în joc însăși soarta Cosmosului, somnul zeului este o greșeală

fatală pe care o speculează Iuda. În unele variante ale colindei, cel care adoarme este Sf. Ion (21, p. 11) sau chiar Dumnezeu („Sus la dalbul răsărit/ Tare Domnul a durmit"; *cf.* 26, p. 65). Dar cel mai adesea somnul îl cuprinde pe Sf. Petru, ceea ce îi permite intrusului să-i fure cheile și să năvălească în rai.

În multe variante, Sf. Petru (sau cel care anunță dezastrul) își face intrarea reproșînd sfinților și chiar lui Dumnezeu faptul că și-au părăsit posturile pentru a chefui și l-au lăsat singur: „Stați, Doamne, și ospătați/ [...] Sfinții din Rai au plecat,/ Singur pe min' m-au lăsat" (6, p. 115), sau „Of, Ioane, Sfînt Ioane,/ Tu de vin te-ai îmbătat/ Și din rai tot a prădat" (14, p. 62), sau „Măi Ioane, Sfînt Ioane/ Dar tu stai și veselești,/ Dar de rai nu te gîndești" (14, p. 48), sau „Tu șezi, Doamne, și prînzești/ Și raiul nu ți-l grijești" (12, p. 90) ș.a.m.d. (vezi și 13, p. 26; 21, p. 13; 41, p. 42).

Apare aici o aparentă contradicție. De ce mentalitatea populară i-a acordat Sfîntului Petru dreptul moral de a amenda greșelile celorlalți, în condițiile în care și el (sau mai ales el) se face răspunzător de dezastru? Textul colindei nu ne ajută să dăm vreun răspuns, dar putem bănui substratul care a generat această contradicție. Este posibil ca vina Sfîntului Petru să fi fost receptată ca fiind calitativ diferită față de cea a lui Dumnezeu și a celorlalți sfinți. Pe cînd aceștia din urmă greșesc cumva conștient, se pare că Sf. Petru nu adoarme nici de bunăvoie, nici „din greșeală". După cum susțin legendele populare, pentru greșeli similare (pierderea cheilor, părăsirea raiului), Sf. Petru nu are nici o scuză și i se aplică un tratament sever: Dumnezeu îl bate sau pune să fie bătut (29, p. 381).

De data aceasta însă, nu numai că Sf. Petru nu este pedepsit, dar tot el este cel care reproșează. Somnul Sf. Petru nu pare a fi o greșeală, o abatere mai mult sau mai puțin conștientă de la datorie, pe care Iuda o speculează, ci o stare malefică provocată de acesta din urmă. Pare să fie vorba de un „somn malefic" produs de Iuda sau ca urmare a apropierii acestuia. Pentru mentalitatea populară, Iuda este principiul Haosului. El instaurează tenebrele, inerția, letargia, nonmanifestarea. Ca și alte ființe demonice similare, el însuși zace de regulă în această stare de „somn nepomenit". Mihai Coman a refăcut corect sfera semantică a expresiei: „somnul nepomenit" este unul de „netrezit", fără de capăt, adică unul mortuar (22, p. 37).

Într-o astfel de stare letargică – stare proprie principiului Haosului precosmogonic – e cufundat demonul/monstrul la întîlnirea cu zeul/eroul. Vritra, de exemplu, după ce confiscă apele cosmice, este găsit de Indra în adîncul munților (*Rig-Veda* IV, 19, 3) zăcînd întins (*âçayânam*), dormind (*abudhyamânam*), cufundat în somnul cel mai profund (*sushupânam*), de netrezit

(*abudhyam*) (20, p. 32). Inerţia, somnul, letargia, nonmanifestarea sînt stări proprii fiinţelor mitice care întruchipează Haosul. În mitul asiro-babilonian al creaţiei (*Enuma Eliş*, I, pp. 37-40), Apsu – principiul masculin al Haosului – porneşte război împotriva zeilor, pentru că aceştia, prin comportamentul lor vivace şi zgomotos, îi tulbură somnul: „Vreau să-i distrug, să termin cu purtările lor, ca liniştea să fie refăcută, să putem dormi" (1, p. 16).

De regulă, cînd iese din starea de letargie (de nonmanifestare), monstrul produce un cataclism, ca în această colindă românească:

„Sus, în vîrful muntelui,
Sub cetina bradului,
Unde-şi doarme boul negru,
Boul negru se sculară,
De rouă se scuturară,
Munţi înalţi se clătinară,
Văi adînci se tulburară
Şi de vale c-apucară,
Rupse malul, rupse dealul,
Rupse brazi şi păltinaşi"
(61, p. 86; vezi şi 9, pp. 55, 100; 55, pp. 175-176).

De această stare letargică este contaminat şi eroul atunci cînd accede în „lumea de dincolo". „Încercarea somnului", pe care eroul o depăşeşte (sau nu), este un motiv frecvent în balade, basme şi mituri (vezi Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, motivele C735 – *somnul tabu* şi D1975 – *somnul luptătorului cu dragonul*). Chiar Ghilgameş este supus unei astfel de probe după ce traversează „apele morţii", în căutarea nemuririi, la „Utnapiştim cel de departe": „Vino, să nu te culci şi să nu dormi şase zile şi şapte nopţi" (*Epopeea lui Ghilgameş* XI, 199). Dar pentru că „somnul îl năpădi ca un vîrtej de vînt", eroul trebuie trezit „ca să se înapoieze teafăr pe calea pe care a venit" (XI, 200-208). Evident, somnul lui Ghilgameş nu este unul firesc, biologic, ci un somn analogat cu moartea şi datorat unui demon: „Ce am de făcut, Utnapiştim, încotro s-o iau, acum cînd *nemilosul* a pus stăpînire pe [membrele] mele? În camera de culcare, moartea s-a furişat şi oriunde pun [piciorul meu] moartea e de faţă!" (XI, 230-234, conform 1, pp. 173-174).

Într-un mit nord-american de tip *Orfeu şi Euridice*, eroul reuşeşte să ajungă în Infern, unde-şi întîlneşte soţia moartă. Stăpînul Infernului îl supune „probei somnului": dacă eroul va reuşi să vegheze toată noaptea, va putea să-şi readucă soţia pe pămînt. Eroul încearcă, dar eşuează. I se mai acordă o şansă în noaptea următoare. Pentru a putea veghea noaptea, eroul doarme

ziua. Dar şi de data aceasta eşuează: o dată cu înserarea, un somn irezistibil îl cuprinde (90, p. 311).

Într-un basm bucovinean (*Mintă-Creaţă, Busuioc şi Sucnă-Murgă*) publicat de Ion Sbiera în 1886 (25), eroii pleacă în căutarea zmeilor, pentru a recupera (la fel ca în colinda noastră) „cheia raiului şi lumina soarelui". Dar între „moşia oamenilor" şi „moşia zmeilor" ei trebuie să traverseze „cîmpul cu somnul", căruia Busuioc nu-i poate rezista decît cu ajutorul lui Sucnă-Murgă (adevăratul erou), care îl trezeşte (68).

V.I. Propp face legătura între motivul epic al căderii într-un somn letargic (de regulă al falşilor eroi) şi „interdicţia somnului", practică atestată în cadrul unor ritualuri de iniţiere (23, pp. 86-89, 274). Ipoteza lui Propp este plauzibilă, o dată ce ritualul iniţierii era imaginat ca o „călătorie" a neofitului în „lumea de dincolo". Mircea Eliade consideră şi el că proba somnului la care e supus Ghilgameş este „cea mai dură probă iniţiatică", pentru că „a învinge somnul, a rămîne «treaz» echivalează cu o transmutare a condiţiei umane". Eliade consideră această probă ca fiind una „de ordin «spiritual», căci numai o forţă excepţională de concentrare poate să-l facă pe un om capabil să rămînă «treaz» şase zile şi şapte nopţi" (31, p. 82). Nu cred că este vorba aici doar de ideea depăşirii unor limite biologice, ci de faptul că eroul trebuie să se sustragă somnului într-un tărîm unde letargia este lege. Anume această lege trebuie să o „încalce" eroul şi nu pe cea care fixează limitele biologice ale naturii umane.

Dar dacă „tărîmul de dincolo" este un „tărîm al letargiei", atunci este firesc ca fiinţele care-l populează să poarte cu ele acest „morb al somnului". Chiar şi atunci cînd ies din lăcaşul lor. De exemplu, în textele zoroastrice, unul dintre demonii care-l însoţesc pe Arhidemonul Ahriman în încercarea de a distruge creaţia lui Ormazd este cel numit Busyasta, al cărui nume înseamnă „letargie, somn letargic" (regăsim aceeaşi rădăcină indo-europeană ca în sanscrită *(a)budhyam*, rusă *buditi* etc.).

Să vedem cum apare şi în folclorul românesc motivul demonilor care poartă „morbul somnului" şi-l contaminează pe erou. În balada *Milea*, eroul „greşeşte" şi adoarme („Am greşit, şi-am adormit"), în timp ce (sau pentru că) îi intră în sîn „Şarpele bălăurel/ Tot cu solzii de oţel,/ Şarpele balaur/ Cu solzii de aur" (22, p. 183). Motivul apare mai pregnant în basmul *Prîslea cel voinic şi merele de aur* (Aarne–Thompson, tip 301), cules de P. Ispirescu. Este vorba de un basm care conţine aproape toate motivele din colinda *Furarea astrelor*: apariţia zmeului (analogabil cu Iuda din colindă), somnul falşilor eroi, furarea de către zmeu a merelor de aur (analogabile cu soarele şi luna furate din rai de Iuda), lupta cu zmeul şi victoria eroului. Fiii cei mari ai împăratului (falşii eroi) reuşesc

să păzească treji mărul „o săptămînă întreagă", dar sînt cuprinşi de un somn irezistibil în noaptea cînd apare zmeul: „Îl apucase o piroteală de nu se mai putea ţine pe picioare [...], mai tîrziu, somnul îl copleşi şi căzu ca un mort, fără să se poată deştepta decît tocmai cînd soarele era ridicat de două sulițe şi atuncea văzu că merele lipsesc". Chiar Prîslea (eroul autentic) este nevoit să-şi meşterească o adevărată „instalaţie de trezire" pentru a scăpa, la venirea zmeului, de vraja somnului malefic.

În basme, chiar şi Sf. Sisoe – un campion al luptei cu duhurile rele – adoarme la apariţia demonului, permiţîndu-i acestuia să fure copilul Melintiei. Este semnificativ faptul că anume acest episod nu apare în legendele apocrife relative la Sf. Sisoe, ci doar în forma lor pregnant folclorizată (70). Motivul „somnul eroului" apare şi în alt tip de basme, cel în care voinicul răpune „balaurul de la fîntînă", salvînd astfel fata de împărat oferită monstrului ca jertfă (75, a, b, c, d). „Eroul adoarme aproape întotdeauna înaintea luptei – constată V.I. Propp, comentînd basme ruseşti similare –, situaţie deosebit de frecventă în basmele în care fata de împărat este dată zmeului spre a fi mîncată. Eroul se cufundă într-un somn voinicesc, punîndu-şi capul pe genunchii fetei de împărat şi a-l trezi nu este întotdeauna treabă uşoară. Constatăm aşadar că, în basm, natura somnului este bivalentă. Pe de o parte, înainte de luptă sau în timpul ei dorm falşii voinici; pe de altă parte, eroul însuşi doarme înaintea luptei." (23, p. 277) V.I. Propp are meritul de a fi prezentat „somnul eroului" ca fiind un motiv bine conturat al basmului fantastic (23, pp. 86-89, 274-277, 381-382). Şi chiar dacă el nu a decelat semnificaţiile mito-simbolice ale acestui motiv („Basmul în sine nu ne poate explica limpede natura acestui somn"), cel puţin savantul rus nu l-a considerat a fi doar un *topos* literar, ci un subiect a cărui cercetare „impune un studiu independent" (23, p. 277).

În toate cazurile comentate mai sus, eroii de basm se află în aceeaşi postură ca Sf. Petru în colinda comentată: cu toţii adorm în timp ce păzesc ceva extrem de preţios (merele de aur, copilul Melintiei, fata împăratului, soarele şi luna), pentru a nu încăpea pe mîna unui monstru din „lumea cealaltă" (balaur, zmeu, drac, Iuda). Paradoxal, ei se dovedesc vulnerabili chiar în momentul în care ar fi trebuit să dea măsura vigorii şi acuităţii cu care sînt înzestraţi. Excludem bineînţeles ideea gratuităţii motivului. Într-unul dintre basmele amintite (75, c), eroul se înfruntă cu trei balauri, în trei momente distincte ale scenariului. El adoarme de tot atîtea ori. A patra oară se înfruntă cu mama balaurilor şi aceasta îl preface în „stană de piatră" – o altă formă alegorică a stării letargice. Somnul care-l cotropeşte pe erou este unul irezistibil: „Şi îndată adormi, ca şi cînd l-ar fi lovit cineva cu

muchea securei în cap" (75, a) sau „Abia au intrat în el [în codrul Babei-Iaga] și un somn fără leac a început să-i toropească" (23, p. 274). Ceea ce e important de observat este faptul că adormirea eroului este simultană practic cu apariția balaurului/demonului: „Abia ațipise flăcăul, cînd iată, se ivi balaurul" (75, c). Nu este vorba de o coincidență, ci de o cauzalitate: eroul adoarme pentru că apare balaurul/demonul sau pentru că pătrunde în tărîmul acestuia.

Așa cum am văzut deja, nu numai eroii sînt contaminați de morbul somnului letargic al „tărîmului de dincolo". Sfinții, zeii și chiar zeul demiurg nu sînt nici ei imuni. Nefiind de acord cu teoriile cosmogonice formulate de Anaxagora și de Platon, Plutarh scria: „Dacă Dumnezeu ar fi dormit din eternitate, el ar fi fost mort, pentru că un somn etern nu este diferit de moarte. Mai mult, Dumnezeu este incapabil să doarmă: imortalitatea divină și o stare foarte apropiată de moarte sînt două lucruri incompatibile" (Plutarh, *Opiniile filozofilor*, I, 7; *cf.* 77, p. 280). În acest caz, viziunea lui Plutarh asupra divinității nu este una mitologică, ci teologică: Dumnezeu este perfect, etern, imuabil etc. Din perspectiva mentalității mitice, starea potenței divine nu este liniară, ci oscilantă (sinusoidală), iar „crizele" divinității sînt, de cele mai multe ori, identificate sau analogate cu somnul (vezi în lirica populară românească: „Dumnezeu *pare* că doarme", *cf.* 76). Nici eroii, nici zeii nu au privilegiul insomniei. Puterea somnului „subjugă toți zeii și toți muritorii" (Orfeu, *Imnuri*, LXXXV; *cf.* 78, p. 226).

În sfera de semnificații mito-simbolice delimitată putem include și somnul care-l cuprinde pe zeul demiurg înainte, în timpul sau imediat după cosmogeneză. Este un somn datorat contactului acestuia cu materia letargică a Haosului primordial. Într-un text mitic sumerian (*Mitul tărîmului Dilmun*) este descris Cosmosul abia creat, dar lipsit de viață, „dormind". Somnul lumii se datorează somnului zeului Enki și al soției sale Nin-Sikil (= fecioara), virgină încă, așa cum virgin era însuși Pămîntul:

> „Cuplul unic, la Dilmun, este cufundat în somn.
> Pămîntul pe care Enki doarme alături de [zeița] Virgină,
> Acest pămînt este virgin..."
>
> (51, p. 106).

Zeița îl trezește pe Enki pentru a da viață Lumii. Similar, într-un alt text mitic sumerian, Enki stă întins în mare, dormind adînc. El este trezit din somn de Nammu, „mama tuturor zeilor", pentru a săvîrși antropogeneza: „O, fiule, scoală-te de pe patul tău,... creează pe slujitorii zeului..." (52, p. 169). În texte mitice indiene, zeul Vishnu, înainte de creația lumii, doarme culcat pe

2. Zeul Vishnu dormind pe cobra cu o mie de capete, Ananta, simbol al Haosului acvatic (miniatură, Rajput, India, secolul al XIX-lea)

șarpele cu o mie de capete, Ananta („fără sfîrșit", în sanscrită) – simbol al Haosului –, care plutește pe Oceanul primordial. În alte texte, după săvîrșirea operei cosmogonice, Prajapati este cuprins de o epuizare letală: „După ce Prajapati dase la iveală viețuitoarele, i s-au desfăcut încheieturile [...] El nu putea sta în picioare cu încheieturile desfăcute: de aceea, zeii l-au vindecat prin [ritualul] *agnihotra*, întărindu-i încheieturile mădularelor" (*Satapatha Brahmana* I, 6, 3, conform 31, pp. 239-240). De o epuizare analoagă este cuprins Zeus în urma contactului cu balaurul Typhon care îi taie și îi ascunde tendoanele de la mîini și picioare. Ca și în mitul indian, este nevoie să intervină alți zei pentru ca Zeus să-și redobîndească vlaga și să-l învingă pe gigant (Apollodorus, *Bibliotheke*, I, 6, 3).

Motivul epuizării Demiurgului în timpul cosmogenezei apare limpede exprimat în unele legende cosmogonice românești: „Astfel, Dumnezeu și cu Dracul se plimbară încolo și-ncoace pe valurile apei aceleia, șapte ani de-a rîndul. După al șaptelea an, fiind Dumnezeu foarte ostenit, pentru că nu se culcase, nici nu dormise defel în restimpul acesta, zise către Dracu: ...Repezi-te degrabă în adîncimea apei și adă o mînă de lut, ca să ne facem pe întinderea acestor valuri nemărginite un pătișor, ca să avem unde ne odihni, căci eu unul nu mă mai pot mișca acuma de ostenit ce sînt" (38, p. 49).

Această „oboseală fizică" a demiurgului (69) este dublată de „oboseală mintală": Dumnezeu este „incapabil să desăvîrșească creația numai cu propriile lui mijloace" (39, p. 98). Mircea Eliade consideră „oboseala lui Dumnezeu" ca fiind nejustificată și o include în rîndul altor „caractere negative" ale acestuia, care ar fi „susceptibile de a fi interpretate ca expresia populară și, în fond, recentă, a unui *deus otiosus*" (39, p. 98). Istoricul religiilor notează, de asemenea, faptul că Dumnezeu din legendele cosmogonice românești „n-are nimic comun cu Dumnezeul creator și cosmocrat al iudeo-creștinismului" (39, p. 97). Într-adevăr, oboseala fizică și mintală de care dă dovadă primul nu poate fi analogată cu omnipotența și omniscienta de care dă dovadă cel de-al doilea. Trebuie să remarcăm totuși faptul că nici Dumnezeul veterotestamentar nu este scutit de o stranie epuizare, chiar dacă aceasta nu se manifestă, ca în legendele românești, în timpul creației, ci imediat după săvîrșirea ei. După șase zile de cosmogeneză, omnipotentul Iahve *trebuie* să se odihnească în cea de a șaptea, ca un umil proletar: „Și a sfîrșit Dumnezeu în ziua a șaptea lucrarea sa pe care o făcuse și s-a odihnit în ziua a șaptea de toată lucrarea sa..." (*Geneza*, II, 2).

Epuizarea totală, somnul profund căruia nu i se pot sustrage zeii cosmogoni (și nu numai *dei otiosi*) nu pot fi justificate ca fiind expresia unei simple oboseli biologice, chiar dacă unii dintre zei sînt puternic antropomorfizați. Sînt evident vulgarizate și tîrzii motivațiile „biologice" de tipul celor din legenda cosmogonică românească citată mai sus: „fiind Dumnezeu foarte ostenit, pentru că nu se culcase, nici nu dormise defel în restimpul acesta". Pierzîndu-și semnificația inițială, „epuizarea Demiurgului" a devenit un element incoerent în economia legendei. În astfel de situații, fie motivul a dispărut complet (vezi alte variante ale aceleiași legende), fie i s-a anexat o altă semnificație, de regulă vulgarizată. „Epuizarea" zeilor în timpul cosmogenezei este o alegorie a contaminării lor cu „morbul letargiei" în urma contactului direct și prelungit cu Haosul.

În colinda românească, apropierea de rai a lui Iuda – purtătorul acestui morb – și iminența regresiunii Cosmosului în Haos sînt, probabil, cauzele care au generat motivul epic al adormirii Sf. Petru (o ipostază a lui Dumnezeu) sau, ca în unele variante ale colindei, chiar a lui Dumnezeu. Somnul zeului demiurg este unul malefic. El este provocat, dar și provocator de Haos. Unul dintre rosturile rituale ale colindei este acela de a-l trezi pe Cosmocrat, care

„pare că doarme
Cu capul pe-o mănăstire
Și de nimeni n-are știre" (76).

Somnul și „autismul" lui Dumnezeu, „absenteismul divin" (76) sînt sinonime cu regresiunea Cosmosului în Haos, sinonime cu sfîrșitul lumii (abrogarea legilor societății și ale naturii):

„Mîndru-i Domnu d-adormit,
Sub un măr mîndru 'nflorit.
Scoală, Doamne, nu dormi,
Că de cînd ai adormit,
Iarba verde te-a-ngrădit,
Florile te-or cotropit
Și lumea s-o păgînit.
Suduie fecior pe tată
Și mamele-și fac păcate.
D-atunci nu-i rod în bucate,
Nici nu-i grîu, nici nu-i secară,
Numai neghinioară goală"
(46, p. 75, vezi și nota 80).

Merită să deschid aici o paranteză. Pornind de la imagini mito-poetice similare, frecvente în „colindele vînătorești" („Găsi-mi leul d-adormit/ Sub un spin mîndru înflorit/ Florile l-au năpădit/ De s-a scăpat d-adormit"), Mihai Coman notează următoarele: „S-a observat că în spațiile necălcate de om, așa cum au fost ele imaginate de gîndirea arhaică, toate ființele vii se află într-o acută stare de inerție (dorm, se mișcă greu, n-au forță), în timp ce regnul vegetal cunoaște o dezvoltare frenetică și exuberantă" (22, p. 38).

Să observăm totuși faptul că nu este vorba de vegetație în totalitatea ei, ci de cea cumva neutilă din punct de vedere social. Fie că este vorba de vegetație inutilă (sterilă): bălării, neghină (ca în colinda citată), mărăcini (ca în basmul tip *Frumoasa adormită*), fie de o vegetație inutilizabilă, aflată într-un tărîm „unde om pămîntean nu este" (54, p. 126), un tărîm nesocializat și, ca atare, haotic, necosmizat: iarbă „necălcată" („Unde iarba crește,/ În patru se-mpletește/ Nime n-o-ncîlcește" – 55, p. 116), sau pădure „neumblată" („Unde om nu locuiește,/ Nici nu-i urmă de secure" – 56, p. 474).

Dimpotrivă, somnul lui Dumnezeu, de exemplu, este invers proporțional cu creșterea vegetației utile:

„Că de cînd ai adormit, [...]
D-atunci nu-i rod în bucate,
Nici nu-i grîu, nici nu-i secară,
Numai neghinioară goală" (91).

Mai mult decît atît, o ambiguitate fertilă planează asupra imaginii. Somnul personajului este cauza creșterii excesive a vegetației „inutile" („Că de cînd ai adormit/ Iarba verde te-a-ngrădit,/ Florile te-or cotropit") și reciproc: creșterea vegetației pare să

producă somnul personajului („Florile l-au năpădit/ De s-a scăpat d-adormit"). Așa cum observam mai înainte, somnul letargic este provocat, dar și provocator de Haos. Într-adevăr, în colinde, această vegetație luxuriantă cotropește tot:

„Scoală, Ano, nu durmi,
Că doar' de-asară ți-a fi!
Că de cînd ai adurmit,
Florile te-au năpădit
Și pe gură și pe nas,
Și pe dalbu-ți de obraz,
Și prin sîn ți s-au băgat,
Scoală, fată de 'mpărat!"
(12, p. 132).

Pentru mentalitatea mito-poetică, somnul (mai ales cel letargic) este frate bun, uneori geamăn, cu moartea, amîndouă fiind – în mit și poezie – similar valorizate, de regulă negativ. În mitologia greacă, de pildă, zeul morții (Thanatos) și cel al somnului (Hypnos) sînt frați, fiind procreați de același cuplu de divinități primordiale: Nyx (noaptea) și Erebos (bezna primordială), aceștia din urmă fiind născuți din Haos. La o primă vedere, somnul este o moarte vremelnică, iar moartea – un somn veșnic („somnul de veci"). Cele două stări nu par să difere, ci numai perioadele de timp în care acționează. Iată un citat dintr-un bocet bucovinean (*La o mamă*), cules la sfîrșitul secolului al XIX-lea:

„Scoală, scoală, mamă, scoală,
Că ți-a fi destul de-aseară!
Că de-asear' ai adormit
Și mai mult nu te-ai trezit...,
Dragele mele picioruțe,
Cum s-o face flori albuțe...
Din mînuțe
Viorele,
Din cosițe
Micșunele,
Din guriță
Tămîiță,
Pomișori
Din ochișori,
Lutișor din trupușor"
(38, pp. 513, 515).

Imaginea personajului adormit din colinde și cea a defunctului din bocete sînt asemănătoare, dar nu identice. Probabil că unele influențe s-au produs între cele două specii folclorico-lirice, dar nu cred că este vorba pur și simplu de o migrare a motivului din repertoriul funerar „în lirică [...] ori în colindele de față" (22, p. 38).

În repertoriul funerar, imaginea este clasic tratată, profan chiar. Defunctul se reintegrează (se „dizolvă") în natură. Trupul său devine regn vegetal („pomișori din ochișori") și mineral („lutișor din trupușor") (79). Dimpotrivă, în colinde, imaginea este simbolică: trupul personajului adormit nu *devine* vegetație, ci este *cotropit* și *îngrădit* de ea. În acest caz, vegetația are ceva malefic și agresiv. Ea sufocă orice urmă de energie vitală, pare că „leagă" magic ființele, le izolează de spațiul cosmizat, imprimîndu-le și menținîndu-le starea letargică. În balade, eroul e „presurat" de flori (92). În colinde, florile „năpădesc" fata de împărat, dar și leul („în jurul leului se creează un adevărat zid de flori"; *cf.* 22, p. 38), florile îl „cotropesc" pe Dumnezeu, iar iarba îl „îngrădește". Într-o doină „derivînd probabil tot dintr-o colindă" (22, p. 81), fata zace adormită în centrul unei zone impenetrabile, structurată în straturi vegetale concentrice (pădure, poiană, flori):

„Din mijloc de păduriță
Este-o mică poieniță.
În cea mică poieniță...
Este-o pruncă adormită
Și de flori e ocolită [= împrejmuită]"
(22, p. 81).

În basmele tip *Frumoasa (din pădurea) adormită* (Grimm, Perrault etc., *cf.* Aarne–Thompson, tip 410), cu unele paralele în literatura populară română (57, p. 123), somnul letargic al prințesei induce letargie în tot mediul înconjurător: oameni, animale, dar și stihii (focul, vîntul etc.). Doar vegetația (cea sterilă, bineînțeles) crește nemăsurat, cotropind și izolînd toată cetatea (*imago mundi*). „De jur-împrejurul palatului începu să crească un tufăriș de mărăcini, ca un gard viu!... Mărăcinișul se înălță tot mai mult și, în cele din urmă, cuprinse toți pereții... de nu mai puteai vedea palatul defel". Este aceeași imagine alegorică, cu aceeași semnificație: regresiunea (micro-)Cosmosului în Haos. Haosul își revendică drepturile și primatul. El readuce (toată, sau numai o parte din) materia cosmizată la starea inițială, precosmogonică – materia inertă, letargică, amorfă și nesupusă vreunei legi (*massa confusa*). Vegetația care crește concentric izolează zona smulsă spațiului cosmizat, întrerupînd orice contact cu acesta: „De răzbit, n-a răzbit nici unul [dintre fiii de crai], din pricină că mărăcinii se prindeau laolaltă, ca și cînd ar fi avut niște mîini ghimpoase, și nu-i lăsau să înainteze măcar un pas". Toți pseudoeroii termină prin a muri, după ce rătăcesc în van prin acest labirint de vegetație agresivă. Doar eroul autentic este în măsură să penetreze în „zonă". „Mărăcinii se prefăcuseră pe dată în puzderie de flori mari și frumoase, ce se dădeau la o parte în fața lui, lăsîndu-l

să treacă nevătămat" (Grimm, *Frumoasa adormită*). Sărutul eroului trezeşte (readuce la viaţă) prinţesa şi, o dată cu ea, întreaga cetate. „Zona" în care se instaurase Haosul este astfel recosmizată şi ordinea restabilită.

În cadrul ceremonialului de sfîrşit de an, rolul eroului din basm îi revine fie celui căruia i se colindă (care devine *ad hoc* eroul care trezeşte leul, fata etc., fiind inclus în chiar scenariul colindei), fie colindătorului, a cărui incantaţie are menirea de a trezi gazda sau chiar pe Dumnezeu şi, o dată cu el, întreaga natură: „Scoală, Doamne, nu dormi!". În această formulă imperativă pare să supravieţuiască relictual unul dintre arhaicele rosturi rituale ale colindei. În utilul *Index* tipologic şi bibliografic al colindelor româneşti, realizat de Monica Brătulescu (42, pp. 165-168), sînt decelate tipurile de colinde care tratează exclusiv acest subiect: colindătorii „trezesc" din somn pe oameni, pe Isus, pe Crăciun, pe sfinţi, pe Dumnezeu. Dar chiar multe tipuri de colinde care tratează alte subiecte încep cu formule specifice de tipul „Dormiţi, domni buni, dormiţi,/ Sculaţi, nu dormiţi". Similar se întîmplă lucrurile în colindele slavilor. Unul dintre motivele caracteristice colindelor cîntate „la fereastră" sau „la poartă" ale ucrainenilor („Sculaţi gospodari/ Şi treziţi slugile toate") şi ale bulgarilor („Scoală, scoală, gospodine") este cel al deşteptării gazdelor din somn (48, pp. 28-33).

In unele zone ale României s-au păstrat obiceiuri care, probabil, erau generalizate în vechime, fapt care ar putea justifica supravieţuirea şi larga răspîndire a motivelor şi formulelor incipiente pe care le-am amintit deja. Astfel, în Ţara Loviştei, este atestat pînă în ziua de astăzi obiceiul ca oamenii să aştepte dormind, pe întuneric, colindătorii. „Primul colind care se cîntă «la fereastră», «la uşă», «afară» are rostul de a trezi gazdele... De aceea, pe uliţă, de la o casă la alta, colindătorii sînt preocupaţi de a nu face zgomot, de a merge în cea mai mare linişte, pentru a surprinde gazdele în somn («gazdele surprinse în somn de ceata colindătorilor» constituind şi tema celor mai multe colinde de la fereastră)." (9, p. 577)

Un informator din această zonă declară: „Pe uliţă [noi, colindătorii] mergem hoţeşte, să nu ne audă nimeni", iar altul: „Trebuie să luăm omul din somn, nici cîinii să nu simtă nimic". Obiceiul este atît de înrădăcinat şi regula atît de strictă, încît „s-au întîmplat cazuri cînd colindătorii, făcînd zgomot înainte de a începe colindul de la fereastră, n-au mai fost primiţi" (9, p. 577). De obicei, un astfel de gest din partea gazdei este extrem de grav, fiind drastic amendat de colindători (81), dar de data aceasta el este provocat şi justificat de o greşeală rituală produsă chiar de aceştia. Din cele relatate par să se întrevadă coordonatele unui comportament ritual arhaic, în mare parte dispărut şi ale cărui bogate şi subtile semnificaţii nu au fost încă elucidate. Este vorba

de *somnul ritual* și de *trezirea rituală* de către colindători – un comportament probabil legat (*imitatio dei*) de tema mitică punctată în paginile anterioare: „adormirea" și „trezirea" zeului.

O datină arhaică ar putea aduce unele lămuriri. Astfel, la romani, ultima noapte din an, noaptea dinspre *Calendae Januariae*, era serbată obligatoriu în stare de veghe, fiind numită *Vigilia* (lat. *vigilo* = a sta treaz noaptea, a veghea). Unul dintre părinții Bisericii, Ioan Chrysostom (secolul al IV-lea), într-o cuvîntare menită să oprească sărbătorirea păgînă a Anului Nou, prezenta obiceiul ospețelor, al petrecerilor exuberante și al *vegherii de calende* ca fiind „diabolice" (50, pp. 46, 51). Obiceiul s-a păstrat pînă în ziua de azi, cînd în ultima/prima noapte a anului nu se doarme (*revelion*, de la fr. *réveiller* = a trezi), ci se petrece în ospețe și veselie (vezi și expresia „Veille de Nöel" pentru „Ajunul Crăciunului"). Dacă inițial părinții Bisericii fixaseră sărbătorirea Crăciunului (nașterii lui Isus) la 6 ianuarie, ulterior, în secolul al IV-lea, Crăciunul este definitiv fixat la 25 decembrie, pentru a se suprapune sărbătorii mitraice: *Dies Natalis Solis Invicti*. Cam din acea perioadă (secolul al V-lea), Biserica face din 25 decembrie data oficială de începere a anului bisericesc (*annus ecclesiasticus*), care se deschide cu *Vigilia Nativitatis*. Circa un mileniu în Europa, Anul Nou a fost serbat și considerat că începe la 25 decembrie, și nu la 1 ianuarie. Situația a fost întreruptă la Roma în secolul al XIII-lea, în Franța în secolul al XVI-lea (în 1564, sub Charles IX), în Rusia la începutul secolului al XVIII-lea (sub Petru cel Mare) etc. Astfel, după cum a arătat Petru Caraman, bună parte dintre „trăsăturile specifice ale Calendelor lui Ianuar au fost moştenite de sărbătoarea Crăciunului, datorită faptului că aceasta, timp de mai mult de un mileniu – iar în popor, în multe părți, chiar pînă astăzi –, a fost considerată ca un an nou" (50, p. 73).

În momentul-cheie al anului, veghea omului o reclamă și o susține pe cea a zeului, căruia i se insuflă astfel, pe cale rituală, un plus de vigoare într-un moment în care Cosmosul trebuie scos din criză și refăcut. Nesomnul omului „dublează" pe cel al zeului, iar „nesomnul" (vigoarea) zeului este echivalent cu „somnul" (inerția) demonului. Așa cum am mai arătat, echilibrul dintre principiul Ordinii și cel al Dezordinii este instabil, iar cele două principii cosmice sînt invers proporționale: cînd unul dintre ele „crește", celălalt „scade" proporțional. După cum am văzut, principiul Ordinii și cel al Dezordinii nu sînt „în act" în același timp, pentru că veghea și vigoarea unuia sînt echivalente și concomitente cu letargia și lipsa de vlagă ale celuilalt. Vorbind despre existența perechilor de contrarii, „în potență" sau „în act", Aristotel conchidea: „E peste putință ca aceste două contrarii înseși să existe *în act* în același

timp și în același lucru. Prin urmare, e exclus ca două *acte contrarii* să existe simultan" (*Metafizica*, IX, 9, 1051a; *cf.* 82).

Somnul lui Dumnezeu (sau al Sf. Petru – o ipostază a vigilenței cosmice a lui Dumnezeu) determină veghea și vigoarea demonului (și reciproc) și, ca atare, determină regresiunea Cosmosului în Haos. Dumnezeu (sau o altă ipostază a sa – Sf. Ilie) trebuie să se mobilizeze – susținut de aportul ritual al omului – pentru a răsturna această situație. Într-adevăr, demonul va fi în final învins, legat, „amorțit" – de fapt (re)cufundat în somn – pentru o perioadă de încă un an. Dar să nu anticipăm.

4. *Regresiunea în Haos*

„Iuda cheia mi-a furat
Și în rai că s-a băgat
Multe lucruri și-a luat:
Luă luna cu lumina,
Soarele cu razele,
Scaunul de-mpărăție
Și bățul de vitejie!"
(12, p. 87)

Sigur că Iuda speculează „dezordinea divină", dar, în felul cum este prezentată, această dezordine pare a avea, la limită, un caracter intențional. De ca și cum Dumnezeu și sfinții i-ar înlesni lui Iuda pătrunderea în rai și prădarea acestuia. Acum, la schimbarea anului, Cosmosul *trebuie* regenerat, dar pentru aceasta el *trebuie* să fie distrus în prealabil.

Într-un comentariu medieval (*Dâtastân-i Dênîk*, redactat în secolul al IX-lea e.n.) la mitul iranian al înfruntării dintre Ormazd și Ahriman găsim unele remarce teologice și chiar filozofice extrem de interesante din punctul de vedere din care am abordat problema. Scenariul mitului este asemănător cu cel al colindei în discuție. Din gelozie și ură, Ahriman – esența răului cosmic și principiul distrugerii și al dezordinii – se ridică din tenebre, ajungînd la granița cu lumea creată de Ormazd, cu gîndul de a o distruge. Dar Ormazd este omniscient. „El cunoaște – menționează comentariul – spiritul plin de răutate al Demonului și gîndurile sale înșelătoare. El știa, de la el însuși, că Demonul nu se va supune ordinelor sfinte și nici nu va deveni drept [...], că el nu se va retrage de la granița lumii luminii înainte de a fi atacat creația și de a fi încercat să lupte împotriva ei, înainte de a fi fost circumscris în interiorul cerului, înainte de a fi suferit o înfrîngere în bătălie." Omnisciența lui Ormazd este dublată de omnipotență. Victoria sa împotriva lui Ahriman nu este pusă la

îndoială, dar mijlocul prin care ea va fi repurtată trebuie minuțios analizat. Comentatorul (este vorba de Manousht Echihr, mare preot zoroastrian din secolul al IX-lea e.n.) trece în revistă toate posibilitățile lui Ormazd, ca și cum ar relata chiar analiza pe care acesta a făcut-o în preajma înfruntării. O primă soluție ar fi aceea de „a-l ataca pe Demon înainte ca el să atace lumina, de a-l lovi înainte ca el să lovească, de a-l pedepsi înainte ca el să comită păcatul, de a se răzbuna înainte ca motivul să existe".

Această soluție este considerată de la bun început inacceptabilă, pentru că „toate acestea ar fi direct contrare justiției și echității, care sînt inseparabile de creația lui Ormazd, [ar fi contrare] carității și bunăvoinței, care sînt esența sa însăși. Ca urmare, creatorul nu a ordonat armatei sale să repurteze victoria și să protejeze legitim lumea luminii împotriva ravagiilor Demonului". O altă soluție luată în considerație de Ormazd este aceea de a nu permite Demonului să pătrundă în interiorul creației pentru a o distruge. *Nota bene*! Ormazd are posibilitatea de a salva propria sa creație de la distrugere și de a evita înfruntarea cu Ahriman și totuși respinge și această soluție ca fiind inoportună. Și asta pentru că „Demonul ar fi rămas etern în fața frontierelor [lumii luminii]; împiedicat să intre, el s-ar fi găsit, etern, în fața creaturilor care ar fi fost tot timpul tulburate". Sau, într-o altă formulare, amenințarea Demonului „ar fi apăsat constant asupra creației divine și ar fi inspirat etern teamă ființelor luminii". În afara motivului *Frica zeilor de acțiunea demonilor* – asupra căruia voi reveni peste cîteva pagini –, să reținem această idee: Creatorul refuză și soluția de a salva creația cu prețul unei stări cosmice incerte și etern conflictuale. „Cu înțelepciunea sa ormazdiană" – continuă textul –, Creatorul acceptă o a treia soluție. Decît o amenințare constantă (tot timpul și peste tot), mai bine o luptă decisivă „într-un timp limitat și într-un spațiu restrîns". Această idee a determinării coordonatelor spațio-temporale ale înfruntării este prezentată și într-o altă lucrare medievală (*Bundahishn*) de exegeză privind teologia și cosmologia iraniană: „Dacă eu [Ormazd] nu fixez un termen pentru luptă, el [Ahriman] va fi capabil să facă creației mele ceea ce a amenințat că-i va face", adică să o atragă de partea sa. Convenția dintre zeu și demon este asemănată în text cu cea dintre doi oameni care „fixează un termen pentru duel" (*Bundahishn*, I, conform 53, p. 317).

Revenind la pasajul din *Dâtastân-i Dênîk*, consemnez faptul că Ormazd optează pentru confruntarea cu Ahriman, știind că în final îl va învinge pe acesta, „întemnițîndu-l", lăsîndu-l „neputincios" și „paralizat" (și asupra acestui motiv al *legării și paralizării demonului* vom reveni în curînd). Ormazd acceptă soluția invaziei lui Ahriman și a armatei sale de *dêvi* și monștri în „lumea

luminii", cu toate consecinţele unei astfel de invazii (distrugerea creaţiei), pentru că doar astfel „creaţia bună va fi creată din nou, imaculată şi eternă, imortală, va fi restabilită într-o fericire fără pată. [...] Deci, pentru a repurta victoria finală şi nu pentru a împiedica invazia, şi-a făurit [Ormazd] armele sale" (*Dâtastân-i Dênîk*, conform 53, pp. 308-314).

Toate ideile vehiculate în acest text teologico-filozofic medieval sînt interesante şi pline de semnificaţii. Remarc în mod special una dintre ele: pentru ca Lumea (uzată) să poată fi revigorată, ea *trebuie* să fie distrusă şi recreată. Acest scenariu mitic era, în mod ritual, reiterat în cadrul ceremoniilor de An Nou la populaţiile semite şi indo-europene. La persani, sărbătoarea de An Nou (*Nawrôz*) era considerată sărbătoarea lui Ormazd (celebrată în „ziua lui Ormazd", în prima lună a anului) şi ziua cînd a avut loc creaţia lumii. Era ziua în care se producea „renovarea Creaţiei" (Al-Biruni) şi în care regele proclama: „Iată o nouă zi, a unei lumi noi, a unui an nou. Trebuie renovat ceea ce timpul a uzat" (Dimasqî) (vezi 20, pp. 80 şi urm. şi 31, pp. 336-337).

Nu este locul aici să trec în revistă ceremoniile de An Nou în care era reactualizată cosmogeneza pe baza unor scenarii mitico-rituale tipice, atestate atît la populaţiile de cultivatori primitivi, cît şi la cele indo-europene şi semite. A făcut-o Mircea Eliade în unele dintre lucrările sale (20; 31; 33 ş.a.). Voi consemna doar, o dată cu istoricul religiilor, faptul că din felul în care aveau loc aceste ceremonii rezultă că, pentru mentalitatea tradiţională, „*începutul* era în mod organic legat de un sfîrşit care-l preceda, că acest «sfîrşit» era de aceeaşi natură cu «haosul» dinaintea creaţiei, şi că, pentru acest motiv, sfîrşitul era indispensabil oricărui nou început" (33, p. 47).

Nu altfel se întîmplă lucrurile cu prilejul ceremoniilor din cadrul sărbătorilor de iarnă la români şi nu întîmplător un text precum cel al colindei tip *Furarea astrelor* este în mod ceremonial recitat la graniţa dintre un an vechi şi unul nou. Pentru ca o nouă ordine cosmică să fie stabilită, în prealabil trebuie instaurată dezordinea. Pentru ca Demiurgul să creeze o lume nouă, cea veche trebuie mai întîi cufundată în Haos, trebuie distrusă. De o „distrugere" este vorba în textul colindei? Bineînţeles.

În diverse variante ale colindei, „obiectele" prădate de Iuda sînt Soarele, Luna, „scaunul de-mpărăţie", „băţul de vitejie" (12, p. 87), stelele, „cununa Raiului", „scaunul de judecată/ und' s-adună lumea toată" (6, p. 116), „toiagul de judecată", „ciubărul botezului,/ păhărelul mirelui,/ scaunul judeţului" (14, p. 46) şi chiar „spicul cel mai bun,/ c-aşa-i data de Crăciun" (26, p. 36). În legenda apocrifă de care am vorbit (mss. BAR nr. 1282) sînt furate veşmîntul (probabil cel împodobit cu astre), stema şi steagurile Domnului. În toate cazurile este vorba de răpirea unor atribute

divine care reglementează ordinea cosmică, răpire ce răstoarnă supremația lui Dumnezeu în favoarea Demonului și, implicit, răstoarnă supremația Ordinii în favoarea Dezordinii. Soarele, luna, stelele etc. sînt răpite sau devorate de demoni, fiind înlocuite cu tenebrele precosmogonice. „Opoziția întuneric/lumină se suprapune polarității fundamentale Haos/Cosmos." (10, p. 99) Astrele sînt fie ascunse în Infern sau reprezentări simbolice ale acestuia (peșteră, beci etc.), fie în pîntecele întunecos al Demonului (fie el lup, leu, vîrcolac sau balaur). *Astrofagia* este un motiv mitic mult prea răspîndit și cunoscut pentru a insista mai mult asupra lui (87). Cert este faptul că abia regurgitarea astrelor din pîntecele monstrului astrofag produce regenerarea lor, redîndu-le prospețimea și vigoarea pe care au avut-o în momentul cosmogenezei. Dar, pentru aceasta, zeul/eroul demiurg trebuie să repete actul cosmogonic, înfruntînd și răpunînd demonul/monstrul.

Înainte însă de a ajunge la acest motiv final al colindei în discuție, o întrebare se impune. Cine se ascunde sub numele de Iuda? Are el vreo legătură cu Iuda, cel născut în orașul Iscarioth, Iuda Iscarioteanul (*Iskariotski* – conform textelor slavone), apostolul care l-a trădat pe Isus? Și da, și nu. Poporul a fost atît de impresionat de această trădare, încît numele trădătorului a generat nu doar una, ci două denumiri pentru Diavol, ambele uzuale: *Scaraoţchi* (corupere din *Iskariotski*) și Iuda. Dar *Diavolul* este o adevărată „instituție universală", cum sugestiv l-a definit A.H. Krappe. Sfera sa semantică și simbolică este mult prea mare pentru a se lăsa definit doar prin nume. Eliminînd semnificațiile în surplus și completîndu-le pe cele în deficit, Mihai Coman (10, pp. 84-117) a încercat să refacă principalele coordonate și linii de forță ale personajului mitologic căruia i s-a suprapus, ocultîndu-l, personajul biblic Iuda Iscarioteanul.

Iuda este un arhaic demon malefic, al cărui unic rost este distrugerea lumii. În folclorul mitic românesc, el este făcut răspunzător pentru cutremurele de pămînt, pentru boli, pentru furtunile și grindinele care distrug recoltele (94). El este cel care roade furcile (arborele) pe care se sprijină pămîntul, el este cel care ciclic fură (devorează) astrele și însemnele divine ale ordinii cosmice și tot el este cel care, „la vremea de apoi", va distruge complet lumea prin potop de apă sau de foc. El este, ca în balada *Antofiță a lui Vioară*, stăpînul apelor (*Vidros*) fără de fund (în gr. „fără fund" = *abyssos*), stăpînul deci al abisului acvatic precosmogonic:

„Eu în Vidros m-am născut
Și în Vidros am crescut,
Nici eu nu i-am dat de fund,
Că Vidros este adînc
Cît din cer pînă-n pămînt".

Din punct de vedere funcțional, Iuda este perfect analogabil cu balaurul din mito-folclorul românesc. În descîntece, şarpele este numit „iudiță" (88). Ca și balaurul, Iuda se mișcă la fel de bine în pămînt, în apă, în aer sau în foc. El este, pe rînd sau simultan, demon chtonian, acvatic, aerian și igneu pentru că, fiind o întruchipare a Haosului precosmogonic, el conține, în stare virtuală și nediferențiată, toate cele patru „stihii primordiale", toate cele patru „începături ale lucrului de materie" cum le numea Dimitrie Cantemir (28, p. 22).

Cam acesta ar fi „portretul-robot" al lui Iuda şi este firesc ca nu numai oamenii, dar şi zeii să se teamă de dezlănțuirea acestei uriașe forțe malefice.

5. *Demonofobia zeilor*

„Dumnezeu din grai grăia:
– Cari din sfinți se va afla
Lucrurile-a le-nturna?
Atunci sfinții au tăcut,
Că de Iuda s-au temut."
(12, p. 87)

La prima vedere, și acest motiv al sfinților înfricoșați pare a fi un simplu artificiu epic, menit să pună mai bine în lumină pe sfîntul care va avea curajul să-l înfrunte pe adversar. La o privire atentă și comparativă însă, se va vedea că este vorba de un motiv mitic foarte vechi şi larg răspîndit.

În epopeea asiro-babiloniană a creației lumii, dragonul Tiamat declară război zeilor și creează în acest scop nenumărați monștri pe care îi înarmează astfel ca „cel care i-ar privi să moară de frică" (*Enuma Eliş*, II, 25; *cf.* 1, p. 22). Într-adevăr, Anșar (tatăl zeilor) – el însuși „înfiorat" – își trimite pe rînd fiii – pe Anu (zeul cerului) și Ea (zeul apelor) –, dar aceștia se întorc fără să fi luptat, înspăimîntați: „El s-a întors înfricoșat la tatăl său Anșar" (*Enuma Eliş*, II, 83; *cf.* 1, p. 24). Anșar cheamă toți zeii la sfat și cere ca cel mai puternic dintre ei să o înfrunte pe Tiamat. Dar, ca și în colinda românească, zeii înfricoșați răspund prin tăcere:

„Toți Anunnaki s-au adunat acolo.
Cu buzele lor strîns închise [ei stau] în tăcere.
Nici un zeu [gîndeau ei] nu poate merge [la luptă și]
Înfruntînd pe Tiamat să scape [cu viață]"
(*Enuma Eliş*, II, 88-91; *cf.* 1, p. 24).

Singurul care îndrăznește să o înfrunte și reușește să o învingă este zeul Bel-Marduk.

3. *Sf. Anton atacat de demoni*
(gravură, Martin Schongauer, cca 1470-1475)

O imagine similară apare într-un mit fenician, cel al înfruntării dintre zeul furtunii, Baal-Hadad, și personificarea stihiei acvatice, Yam-Nahar :

„[...] zeii erau
Așezați la masă, cei sfinți prînzeau și Baal sta lîngă El.
Iată că zeii îi văd, văd pe trimișii lui Yam, ai judelui [Nahar].
Zeii își lasă ochii pe genunchi și pe tronurile lor domnești".

Singurul în stare să înfrunte pe Yam este zeul Baal, care le reproșează zeilor spaima : „Eu văd, o, zeilor, că v-ați înfricoșat de obrăznicia trimișilor lui Yam" (*Baal și Yam*, II, 18-24 ; *cf.* 30, p. 187).

În *Mitul lui Zu* (versiunea asiriană) – despre care am mai avut prilejul să vorbesc – zeii intră în panică şi amuţesc după ce demonul Zu fură din cer „tăbliţele destinului".

„[Cînd] Zu a dispărut [cu tăbliţele destinului]
şi s-a ascuns în muntele său,
Tatăl Enlil, sfetnicul zeilor, a rămas fără grai;
Tăcerea s-a instaurat, muţenia a luat loc."

Zeul suprem al cerului, Anu, cheamă zeii în sobor:

„Cine va omorî pe Zu
Şi-şi va face numele mai înalt [în] cenaclu?"
(*Mitul lui Zu*, II, 22-30; *cf.* 1, p. 63).

Imaginile par a fi calchiate, într-atît sînt de asemănătoare. Dar dacă teoria împrumutului (sau a originii comune) ar putea fi invocată în ceea ce priveşte cele trei mituri din Orientul Apropiat, ea nu mai poate fi operantă cînd aducem în discuţie colinde şi balade din folclorul românesc. Şi totuşi, atît motivul epic, cît şi submotivele care-l compun se regăsesc aidoma, chiar dacă în locul zeului suprem apare împăratul sau „vătaful ăl bătrîn", în locul zeilor apar eroii etc. Iată cum apar submotivele în discuţie într-o variantă a baladei *Gruia lui Novac şi şerpele*:

a) *Apariţia fiinţei demonice*: „Şerpe mare s-a ivit/ Şi-n drum stă încolăcit";
b) *Apelul împăratului* (el însuşi în panică): „Strigă, Doamne, cine-mi strigă?/ Şi-mi strigă cu mare frică./ Împărat/ Din Ţarigrad/ Peste ţară, peste lume/ Cătră toţi vitejii-anume:/ – Cari din voi se va găsi/ Drumul a mi-l slobozi";
c) *Tăcerea şi teama vitejilor*: „Nime-n lume se afla,/ Toţi se tem ca şi de drac";
d) *Apariţia adevăratului erou*: „Numai Gruia lui Novac/ La-mpăratul se ducea..." etc.

(18, p. 489 şi p. 223).

În baladele şi colindele „de pescari", la un sobor de năvodari, în jurul unei „mese mîndre şi-ncărcate", vătaful pescarilor – „Vioară ăl bătrîn" – îi interzice (din precauţie?, de frică?) fiului său Antofiţă să pescuiască în *Vidros* şi, implicit, să se înfrunte cu „duhul" acelor ape. Mai mult decît atît, celor „cinzăj' de năvodari,/ Tot feciori de boieri mari", le e frică să-l însoţească pe Antofiţă în această expediţie eroică. Spaima îi face să plîngă:

„Nevodarii mi-auza,
Unu la altu se uita,
Lacrimile-i podidea,
Toz' din gură că-i zicea:
Cin' la Vidros ne-o mîna,
La toţi capu ne-o mînca!"
(47, p. 73).

În unele variante, Antofiţă e obligat să-l narcotizeze pe vătaful Vioară cu vin dres cu opiu („Paharul cu vin umplea,/ Cu afion l-împlinia,/ Şi da lui tat-so de bea"; *cf.* 63, p. 298) sau să-şi îmbete ortacii (43, p. 264) pentru a le învinge frica.

În vechiul mit germanic al înfruntării dintre Beowulf şi balaur, însoţitorii eroului, „cuprinşi de o groază sălbatică" şi „temîndu-se pentru propria lor viaţă", o rup la fugă în timpul luptei.

Acelaşi topos apare în unele versiuni ale mitului grecesc al gigantomahiei. Cînd balaurul Typhon asaltează cerul, toţi zeii se sperie şi fug în Egipt, metamorfozîndu-se, ca să scape, în diverse animale. Cel care are curajul să-l înfrunte este Zeus (Apollodor, *Bibliotheke*, I, 5, 3).

În mitul indian al luptei cosmice dintre zeul Indra şi balaurul Vritra – cel care furase şi închisese apele cosmice în „adîncul muntelui" – zeul Indra, într-o primă fază a înfruntării, fuge de Vritra (*Satapatha Brahmana* I, 6, 3-77), fiind „bolnav de spaimă" şi dorind pace (*Mărkandeya Purana*).

Chiar şi în legenda apocrifă *Povestea lui Satanailu cumu s-au trufitu împotriva ziditorului D(u)mnezeu...* – pe care Nicolae Cartojan a considerat-o ca fiind prototipul colindei tip *Furarea astrelor* – arhanghelul Gavriil, fiind înspăimîntat de puterea lui Satanail care furase din cer însemnele puterii divine, refuză să se lupte cu acesta (5, II, p. 49).

Comentînd înfruntările mitice dintre un zeu şi un monstru (de regulă) ofidian sau acvatic – înfruntări a căror miză este geneza Cosmosului, sau inaugurarea unei ere noi, sau stabilirea unei noi suveranităţi –, Mircea Eliade conchide că „o trăsătură caracteristică şi comună tuturor acestor mituri este teama sau o primă înfrîngere a luptătorului" (31, p. 216).

Din exemplele citate mai sus a rezultat cu pregnanţă faptul că *demonofobia zeului/eroului* nu este un simplu *artificiu epic*, ci o *realitate mitică*. Ceea ce nu a rezultat încă este semnificaţia acestei fobii. Este o stare aparent paradoxală, pentru că una dintre calităţile incontestabile ale zeului/eroului este curajul acestuia şi nu frica. Dar curajul nu este, pentru mentalitatea mitică, echivalent cu lipsa fricii şi, ca urmare, a înfrunta o fiinţă de care nu îţi este frică nu reprezintă un act de curaj (83). Diferenţa dintre eroul autentic şi pseudoerou nu este aceea că primului nu-i este frică, ci aceea că adevăratul erou, spre deosebire de cel fals, este în măsură să-şi învingă frica de monstru. Nu numai cu *morbul spaimei* se întîmplă lucrurile astfel, ci, aşa cum am văzut, şi cu cel al letargiei. *Morbul somnului* contaminează fără discernămînt şi pe eroul autentic, doar că acesta este totuşi în stare (cîteodată sau pînă la urmă) să îl învingă.

Haosul, dezordinea instaurată de Demon, infestează întreg Cosmosul, inclusiv structura psihică a zeului/eroului. Panica,

teroarea, anxietatea paralizantă de care suferă zeul sau eroul sînt semne evidente ale unui dezechilibru psihic, ale unei dezordini la nivel microcosmic. Pentru a fi în stare să refacă ordinea și echilibrul cosmic, zeul/eroul trebuie mai întîi să fie în stare să-și refacă propria ordine interioară și echilibrul psihic pierdut. Numai răpunînd „demonul" spaimei care i s-a încuibat în suflet, zeul/eroul va fi în măsură să răpună demonul (cel „în carne și oase") care i-a provocat spaima.

Demonul teriomorf provoacă groaza, dar, în fond, el este un produs, o personificare a spaimei care bîntuie dintotdeauna inconștientul individual și colectiv. Monstruosul (diformul, bioilogicul), agresivitatea bestială, demonismul sînt imagini arhetipale esențiale care produc și sînt produse la rîndul lor de o spaimă ancestrală. Spaimă decelabilă atît în structura psihică a omului primitiv, cît și în cea a copilului, atît în ficțiunile mitice ale omului arhaic, cît și în cele literare ale omului modern, atît în fantasmele onirice ale omului sănătos, cît și în fobiile psihopatului.

Am văzut faptul că unicul criteriu după care dragonul Tiamat concepe și înarmează pe cei 11 demoni care urmează să înfrunte zeii este producerea spaimei („așa ca cel care i-ar privi să moară de frică"). În *Epopeea lui Ghilgameș*, monstrul Huwawa este înzestrat cu „șapte spaime" și „numit să fie groază pentru muritori" (1, p. 125). Dragonul biblic Leviatan posedă atribute similare: „înaintea lui dănțuiesc spaimele" (*Cartea lui Iov*, XLI, 14). Într-adevăr, măsura monstruozității unui demon este dată de cantitatea și calitatea spaimei pe care o inoculează. Legile după care sînt imaginați și „construiți" în general monștrii și demonii, precum și toate aspectele care îi definesc (înfățișare, armele folosite, ravagiile produse, sălașurile pe care le populează) răspund aceleiași necesități arhetipale: provocarea spaimei.

Este evident faptul că există o trainică legătură semantică între *a (se) înspăimînta* și *monstru* (*monstrum horrendum* = „monstru înspăimîntător", cum îl prezintă Virgiliu pe ciclopul Polifem, în *Eneida*, III). Plecînd de la această realitate semantică, unii filologi au încercat să găsească posibile relații fonetice între cei doi termeni. Astfel, în pofida unor soluții etimologice „clasice", Adriana Ionescu a propus recent o soluție inedită și foarte interesantă privind controversata origine a cuvintelor românești *bală* (monstru) și *balaur* (64, pp. 37-41). Încercînd să reconstruiască un prototip indo-european care să poată explica atît fonetic, cît și semantic rom. *bală* (din care derivă *balaur*) și alb. *ballë* (șarpe mare), cercetătoarea a propus radicalul indo-european **bhãi-* (a se teme). Un radical care a dat reflexe în mai multe limbi indo-europene, printre care lit. *báime* (frică), *bailùs* (fricos), let. *baile* (frică), *bail's*

(fricos) și mai putem adăuga rus. *boiazni* (frică), *boiazlivîi* (fricos), v. isl. *ballr* (înfricoșător) etc. Rădăcina indo-europeană **bhãi-* a devenit în daco-română **ba-* (*i.e. ai* > d. rom. *a*, *cf.* 65, p. 316) și a primit probabil un sufix *i.e. -la*, care creează substantive sau adjective de tipul *ba-la* (înfricoșător, care provoacă frică), de unde apoi *bală* (fiară înfricoșătoare) și, ca derivat, *balaur(e)*, cu sufixul autohton *-ure*, frecvent în numele de plante și animale (66).

*

Revenind la colinda tip *Furarea astrelor*, constat un fapt semnificativ. Nu numai sfinților le e frică de Iuda, dar chiar și lui Dumnezeu:

„Dumnezeu s-a spăimîntat,
Peste lume s-a uitat"
(6, p. 113).

Motivul *spaima lui Dumnezeu* nu apare numai în colinda în discuție, ci și în unele orații de nuntă cu subiect similar. Dumnezeu se înspăimîntă de iadul întemeiat de diavoli și îl trimite pe Sf. Ilie cu fulgerul să-i „prăpădească":

„Dedesubt pe sub pămînt,
Un iad mare și rotat,
De diavoli întemeiat,
De care singur [Dumnezeu] m-am înspăimîntat."
(32, p. 190).

Analizînd diversele variante ale tipului de colindă *Furarea astrelor*, surprinde un alt element din aceeași sferă de semnificații cu cel comentat anterior. Cu foarte puține excepții (12, p. 88 și *Şezătoarea*, X, 10), nu Dumnezeu este cel care îl înfruntă pe Iuda pentru a restabili ordinea cosmică, ci unul sau mai mulți sfinți. Este un fapt în măsură să contrarieze. În definitiv, Dumnezeu este – pentru mentalitatea populară – cel care a creat lumea și ar fi fost normal – pentru aceeași mentalitate – ca tot el să se preocupe în continuare de destinele ei și nu un împuternicit (înlocuitor) al său. Teama lui Dumnezeu de Iuda și impotența lui de a restabili ordinea lumii sînt două simptome ale unui zeu „retras", „obosit", „dezinteresat". Sînt simptome care se adaugă altora, decelabile în legendele cosmogonice românești: Dumnezeu suferă de singurătate, este obosit, nu poate crea lumea fără ajutor etc.

Mircea Eliade a teoretizat acest fenomen religios (*Deus otiosus*) specific religiilor „primitive" (ale triburilor de vînători și culegători), dar verificabil și în religiile mai complexe ale Orientului antic și ale lumii indo-mediteraneene (33, p. 88 și 34, p. 46).

4. *„Iadul" (miniatură de Picu Pătruţ, Săliştea Sibiului, 1847)*

Istoricul religiilor a schiţat coordonatele caracteristice ale acestui fenomen religios:

„1. Dumnezeu a creat lumea şi omul, apoi s-a retras în cer;
2. Această îndepărtare a fost uneori însoţită de o întrerupere a comunicaţiilor între cer şi pământ sau de o foarte mare îndepărtare a cerului; în anumite mituri, proximitatea

inițială a cerului și prezența lui Dumnezeu pe pămînt constituie un sindrom paradiziac [...];

3. Locul acestui *deus otiosus* mai mult sau mai puțin uitat a fost luat de diferite divinități care au în comun faptul că sînt mai aproape de om și-l ajută sau îl persecută într-un chip mai direct și mai continuu" (33, pp. 92-93).

Multe legende cosmogonice românești prezintă astfel de elemente specifice (35). Într-o legendă din părțile Muscelului se spune că „după ce [Dumnezeu] a făcut și pe oameni, cerul era aproape de pămînt. Dai cu mîna de el" (36, p. 4). „Însă omul, nesinchisit din fire – după cum spun legendele culese în Dolj și Olt –, nu și-a dat seama de această bunătate dumnezeiască, de faptul că nu era puțin lucru pentru om să aibă pe Dumnezeu în preajma lui, să-i poată cere sfatul ca unui bun părinte, oricînd avea vreo nevoie." (36, p. 4) Din cauza unei greșeli umane sau a păcatelor omenești, „Dumnezeu s-a mîniat foc și-a depărtat cerul atît de mult, că nu degeaba zicem noi: departe cît cerul de pămînt" (36, p. 4).

Într-o legendă culeasă la celălalt capăt al spațiului românesc (Bucovina), fenomenul este prezentat și mai concludent: Dumnezeu, supărat pe oameni, nu ridică doar cerul, ci „fuge" și el de oameni. Ba mai mult, se întoarce cu spatele, nemaivoind să-i vadă și să știe de ei. „De mult, era mai jos cerul, aproape de noi, și Dumnezeu se uita la oameni [ca să vadă] ce fac, și venia pe jos, umbla printre oameni, dar de cînd s-a înmulțit lumea și pămîntul s-a spurcat, Dumnezeu a fugit cu cer cu tot în sus; și amu stă întors cu spatele la noi, nu vrea să ne vadă: și-a întors fața de la păcatele noastre." (36, p. 6)

Această îndepărtare a lui Dumnezeu și întoarcerea cu spatele la nevoile lumii nu s-a produs doar *in illo tempore*, din cauza unui conflict iscat între om și divinitate. Calamitățile, fie ele naturale sau sociale, sînt motivate în credințele populare românești prin același dezinteres din partea zeului. Iată, de exemplu, cauza unei secete prelungite, așa cum o vedea un țăran român în 1930: „De amu oamenii s-o stricat [...] și Dumnezeu s-o întors cu dosu și nu mai dă ploaie..." (37, p. 201).

Așa cum apare în aceste legende și credințe populare, cauza depărtării (la propriu și la figurat) a lui Dumnezeu de om este desolidarizarea primului de păcatele ultimului, dar, în fond, este o justificare răsturnată a desolidarizării omului de un Dumnezeu care și-a pierdut din actualitate și, în consecință, „nu se mai află chiar în centrul cultului" (39, p. 98).

6. *Zeul fulgerului și legarea demonului*

Să revenim la tipul de colindă pe care îl comentez (*Furarea astrelor*) și la un motiv deja amintit. În foarte rare cazuri, cel care are curajul să-l înfrunte pe Iuda este Dumnezeu însuși. Mai mult decît atît, în multe variante ale colindei, Dumnezeu nu are nici un rol, lipsind complet din scenariu. În diverse variante ale colindei, cel care se luptă cu Iuda este, de la caz la caz, Sf. Ilie, Sf. Ion, Sf. Petru, Sf. Maria sau chiar Isus. În majoritatea cazurilor, acest rol îi revine Sf. Ilie (85), fie singur, fie însoțit de alții (Sf. Ion, Sf. Mihail, Sf. Petru). Dar, chiar și în acest ultim caz, Sf. Ilie este principalul erou al înfruntării:

„Și-mi pleca[u]
De se ducea[u]
Mai întîi Sfîntul Ilie,
Că e sfînt mai cu tărie"
(41, p. 42).

Preponderența Sf. Ilie nu trebuie să ne mire, avînd în vedere felul înfruntării și cel cu care aceasta se poartă. Sf. Ilie a devenit nu numai un patron meteorologic, dar și campionul luptei cu Diavolul. Orice fulgerare este privită în popor ca o lovitură dată Diavolului de către Sf. Ilie (32, p. 200). Tot Sf. Ilie este cel care, potrivit mitologiei folclorice, se va lupta cu *Anticrist* la sfîrșitul lumii (32, p. 197). El ajunge chiar să fie invocat în descîntece pentru a nimici cu fulgerul său pe demonul bolii (13, p. 79). Și tot el, iată, este desemnat să-l înfrunte pe Iuda și să restabilească, la schimbarea anilor, ordinea cosmică:

„Apoi Ilie-a venit,
Către Domnul a grăit:
– Doamne, Dumnezeul mieu,
Dă-mi mie, ce-oiu cere eu!
Dumnezeu din graiu grăia:
– Mergi, alege-ți tot p-ales!
Și Ilie și-a ales
Trăsnet, fulger tot p-ales"
(12, p. 87).

Ilie se înfățișează la Dumnezeu cerîndu-i armele, la fel cum, în basmele românești, eroul-prinț cere tatălui-împărat armele și calul pe care acesta le-a folosit în tinerețe. Dumnezeu îi dăruiește Sf. Ilie fulgerul, trăsnetul și (colinda nu menționează, dar o confirmă toate legendele și credințele populare) carul cu patru cai de foc. Tot astfel, în vederea înfruntării cu Tiamat, Bel-Marduk

primește de la zei fulgerul – „o armă fără egal să lovească pe vrăjmaș" (*Enuma Eliș*, IV, 30 ; *cf.* 1, p. 32) – și carul-furtună la care sînt înhămați cei patru cai-vînturi : „Distrugătorul", „Necruțătorul", „Înecătorul" și „Zburătorul" (*Enuma Eliș*, IV, 50-52 ; *cf.* 1, p. 33).

Așa cum vom vedea, scenariul colindei în discuție comportă elemente cosmogonice. Lumea nu este creată propriu-zis, dar este recreată printr-un act similar cosmogenezei. Înfruntarea cu monstrul (reiterare a înfruntării primordiale) nu și-o mai asumă însă zeul suprem, Demiurgul, ci Sf. Ilie – o ipostază „creștinată" a zeului furtunii.

Similar se întîmplă lucrurile în diverse mituri pe care le-am luat în discuție ca termen de comparație. Cei care au curajul să înfrunte demonul nu sînt zeii supremi ai cerului, ci cei ai fulgerului și furtunii (Baal-Hadad, Zeus, Teshub, Indra etc.). Acest fenomen de „specializare" a zeilor cerului sau de suplinire a acestora cu zeii fertilizatori ai furtunii și ploii a fost explicat de Mircea Eliade prin „natura pasivă a divinităților cerului și tendința lor de a face loc altor hierofanii care sînt mai concrete, mai personale, mai direct implicate în viața de zi cu zi a omului" (34, p. 82). *Dei otiosi* sînt schimbați cu *dei pluviosi*. Aceștia din urmă preiau de la cei dintîi – o dată cu arma fulgerului – și o bună parte dintre prerogative.

„Și apoi [Sf. Ilie] că a plecat
După Iuda pîn' la iad,
Tot trăsnind și fulgerînd
Și în sbici de foc pocnind,
Iuda, cînd îl auzia,
Sta în loc și amorția.
Dar Ilie l-a luat
Și cu lanțu l-a legat."
(12, p. 87)

Înfruntarea dintre zeul furtunii și demon este, ca și celelalte motive mitice ale colindei, concis prezentată. Concis, dar precis. Nici un element important nu lipsește din acest scenariu mitic arhicunoscut : coborîrea zeului (eroului) în infern, lupta cu demonul (monstrul), folosirea unor arme redutabile, „legarea" demonului, recuperarea „însemnelor divine", restabilirea situației cosmice dinaintea catastrofei.

Din nou apare o imagine paradoxală, al cărei subtext am încercat să-l pun în evidență și cu alte prilejuri. Deși Sf. Ilie folosește în luptă o armă strict războinică – fulgerul (care „pălește" = arde și lovește) –, efectul este totuși neașteptat. Iuda nu este distrus, ci doar „amorțit". „Amorțirea" demonului este o alegorie mito-poetică menită să sugereze readucerea lui Iuda în starea de

nonmanifestare, în starea de „somn nepomenit" care, așa cum am văzut, îi este proprie.

Într-o versiune asiriană a *Mitului lui Zu* (demonul care fură din cer „tăblițele destinului") se spune că Lugalbanda – zeul protector al cetății Uruk – l-ar fi învins pe demon, administrîndu-i somnifere (1, p. 65). Similar, zeul Ea îl adoarme pe Apsu (principiul masculin-acvatic al Haosului) prin pronunțarea unui descîntec magic: „El a turnat un somn peste el [Apsu] așa că el a adormit adînc" (*Enuma Eliș*, I, 64; *cf.* 1, p. 17). În aceeași epopee asiro-babiloniană a creației, zeul Marduk „amorțește" trupul lui Tiamat (principiul feminin-acvatic al Haosului): „Trupul i se înțepeni, gura rămase încleștată, deschisă". Apoi, Marduk leagă pe toți demonii aliați cu Tiamat: „Aruncați în plasă, devin înlănțuiți [...]. Puse în legături brațele lor, iar pe Kingu, care fusese făcut șef peste ei, l-a legat" (*Enuma Eliș*, IV, 100-120; *cf.* 1, pp. 34-35). În textele sacre iraniene (*Avesta*), ca și în comentariile tîrzii ale acestora (*Dâtastân-i Dênîk* și *Bundahishn*) este relatat felul în care Ormazd îl învinge pe Ahriman prin recitarea *Ahuvar*, „prin care a fost revelată creația și sfîrșitul creației". În urma acestui tratament, Ahriman (ca și întreaga sa armată de demoni) devine „neputincios", „năuc", „fără cunoștință", fiind lăsat „paralizat pe o perioadă de trei mii de ani" (*Bundahishn*, I; *cf.* 53, p. 318).

Motivul nu este specific doar Orientului Apropiat. In basmul românesc *Harap Alb*, eroul reușește să se întoarcă cu salatele miraculoase din „grădina de dincolo" (62, p. 24) numai după ce Sfînta Vineri adoarme ursul cu o fiertură din planta narcotică *somnoroasă*. Să ne amintim, de asemenea, de gestul lui Eneea care, pentru a pătrunde în Infern și a-l „îmblînzi" pe Cerber, îi oferă acestuia din urmă un aliment narcotic pe bază de mac (89). În mitul *argonauților*, Iason răpune balaurul care păzea *lîna de aur* cu ajutorul unor cuvinte magice și ierburi somnifere primite de la vrăjitoarea Medeea: „După ce-l stropește cu iarbă cu soc adormitor și-i spune de trei ori vorbe aducătoare de somn toropitor, care opresc marea tulburată și fluviile repezi, un somn ciudat închide ochii balaurului" (Ovidius, *Metamorfoze*, VII).

Motivul adormirii/amorțirii demonului de către zeu (erou) este sinonim cu cel al „legării" acestuia. Aceste forme de „îmblînzire" a monstrului definesc *zeul (eroul) magician*, în antiteză cu *zeul (eroul) războinic* care decapitează monstrul cu sabia sau îl străpunge cu sulița. Totuși, cele două tipuri de zei (magicieni și războinici) sînt rar strict delimitate. Marduk, de pildă, în vederea confruntării cu demonul Tiamat, se înarmează pînă în dinți cu arme „războinice" (arc cu săgeți, măciucă, fulger etc.), dar nu le neglijează nici pe cele „magice". „El făcu o plasă să prindă pe Tiamat [...]. Drept manta purta o platoșă îngrozitoare, de al său

nimb înfricoşător îi era înconjurat capul [...]. Între buzele sale el ţinea un descîntec, o iarbă să distrugă otrava el ţinea în mîna sa." (*Enuma Eliş*, IV, 41-62; *cf.* 1, pp. 32-33) Şi, aşa cum am văzut, înainte de a sfîrteca demonii inamici, ca un zeu războinic, el îi „amorţeşte" şi îi „leagă", ca un zeu magician. Chiar şi Sf. Gheorghe, sfînt militar prin excelenţă, apelează la serviciile fecioarei, care îl leagă pe balaur cu brîul său (vezi capitolul *Labirintul. Un monstru arhitectonic*, subcapitolul *Fecioara şi Fiara. Legarea magico-erotică*).

Astfel de exemple de concomitenţă mai mult sau mai puţin evidentă a atributelor „războinice" şi, respectiv, „magice" ale unui zeu (erou) sînt nenumărate; simpla lor trecere în revistă mi-ar cere cîteva pagini. Consemnez totuşi faptul că împărţirea armelor de care se folosesc zeii (eroii) în „războinice", respectiv „magice" este întru cîtva convenţională, avînd în vedere că, „din perspectiva gîndirii arhaice, o armă este întotdeauna un *mijloc magic*" (40, p. 132). Astfel se explică de ce, în foarte multe scenarii mitice, arma războinică este dublată de una magică şi de ce gestul războinic al zeului (eroului) precede, dublează sau urmează unui gest magic. O situaţie insolită, dar care devine logică în urma consideraţiilor de mai sus, este aceea în care efectul acţiunii zeului sau eroului este strict magic, cu toate că, în cadrul înfruntării cu monstrul, uzează de o armă strict războinică. Este cazul eroului de colindă, care leagă zeul „cu cordiţa arcului", a Sf. Ilie care, în colinda pe care o comentăm, amorţeşte şi leagă pe Iuda folosind fulgerul ş.a.m.d.

În legenda apocrifă, pe care Nicolae Cartojan o considera ca fiind prototipul ciclului de colinde tip *Furarea astrelor*, nu apare motivul amorţirii şi legării lui Satanail. Arhanghelul Mihail poartă cu acesta un război cosmic în toată regula şi, învingîndu-l (cu ajutorul lui Dumnezeu pe care, de fapt, îl suplineşte, ca şi Sf. Ilie în colindă), îl prăbuşeşte în fundul mărilor. Sigur că paralele şi chiar eventuale modele pentru răpunerea şi legarea lui Iuda de către Sf. Ilie putem găsi în religiile şi mitologiile Europei şi Asiei. Este suficient să-l amintim pe Zeus care fulgeră şi leagă în Tartar pe Titani:

> „[...] Titanii
> Aprig izbiţi se-ncovoaie, sub largul pămînt îi afundă
> Zeus, ferecaţi cu zăvoare şi lanţuri ce nu se dezleagă"
> (Hesiod, *Theogonia*).

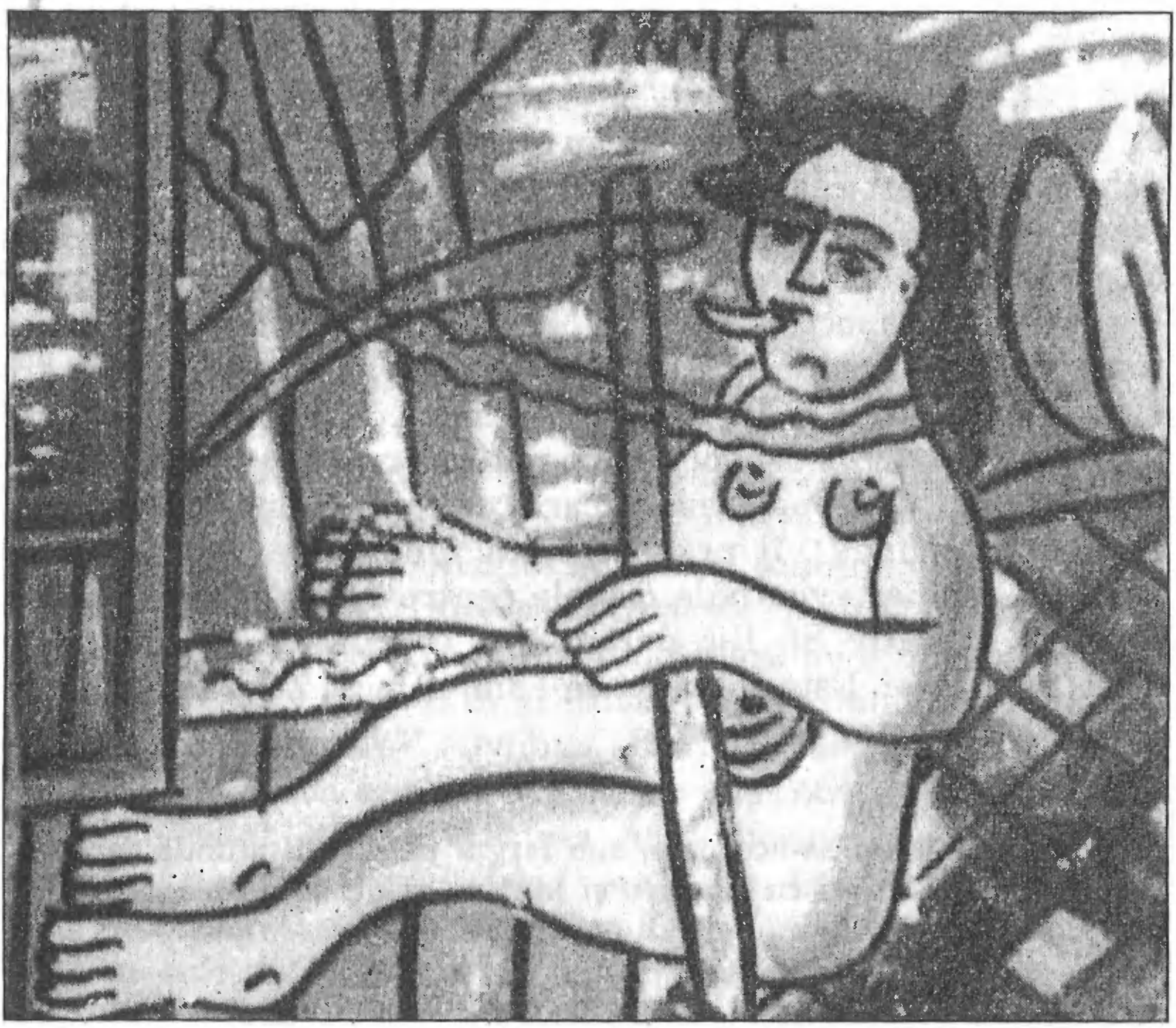
Sau pe îngerul apocaliptic „pogorîndu-se din cer, avînd cheia genunei şi un lanţ mare în mîna lui": „Şi a prins pe balaur, pe şarpele cel vechi, care este diavolul şi Satana, şi l-a legat pe o mie de ani. Şi l-a aruncat în adînc şi l-a închis şi a pecetluit deasupra lui" (*Apocalipsa*, 20, 1-3). În acest sens, vezi şi motivul

nr. G. 303. 8. 4. 1, *Diavol legat cu un lanț uriaș*, în Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*.

Dar nu trebuie să căutăm prea departe. În folclorul mitic românesc, acest motiv îl găsim atestat din abundență. Demonul este legat sau, cel mai adesea, ca și în colinda noastră, el este lovit (bătut) și legat (vezi și colinda tip 185, *Pedepsirea lui Iuda*, în care Isus îl bate și îl leagă în lanțuri pe Iuda ; *cf.* 42, p. 305). Aceasta se întîmplă mai ales cînd demonului i se pretinde ceva : obiecte răpite sau cunoștințe deținute de acesta. Să trecem în revistă cîteva exemple, pentru că ele conțin motive similare cu cele din scenariul colindei în discuție.

Într-un *Descîntec de Samcă* (*Avestiță*) – cules în Bucovina și publicat prima dată în 1869 –, arhanghelul Mihail prinde demonul feminin

„De părul capului
Și o leagă
Cu lanțuri de fier [...]



5. *Ciuma cu trup de femeie, legată cu lanțul de Sf. Haralambie (icoană pe sticlă, detaliu, Valea Sebeșului, secolul al XIX-lea)*

Și începu
A o bate foarte tare
Ca să spuie
Toate meșteșugurile [și numele] sale"
(41, p. 459).

În mitologia populară românească, și Sf. Haralambie prinde de păr și leagă cu lanțul un demon feminin, personificînd Ciuma sau Holera. În colindele și baladele „de pescari", eroul (de regulă, Antofiță) prinde puiul de Iudă (Vidră) și apoi îl leagă („Cu trei șireanguri de mătase/ Dă mi-l tăiase la oase") și-l bate („Tot cu fieru plugului/ Pe fața obrazului/ Cu sfîrcu zgîrbaciului"), pentru a afla de la el unde și cum să pescuiască în *Vidros*, secret pe care îl deține doar demonul acvatic Iuda („îl bătea și-l chinuia/ Și dă pește-l suduia"; *cf.* 43, p. 165 și 41, p. 105). De asemenea, în popor se crede că un om „tare de înger", dacă se întîlnește cu dracul, poate să-l lege „cu brăcinarul" și să-l „bată mereu", pînă ce acesta îi dă banii (comorile) peste care e stăpîn (29, p. 173). „Vînătorul [...], scoțînd degrabă o sfoară, prinse pe dracul cu ea de grumaz", se spune într-o legendă din Bucovina, publicată de Sim.Fl. Marian în 1879 (95). Cînd se rătăcește un obiect, se crede că acesta a fost furat de dracul. Pentru a-l recupera, copiii recurg la un fel de conjurație în care amenință diavolul că va fi legat și bătut:

„Scoate, drace, ce-ai furat,
Că te-oi bate spînzurat
Cu fiarele plugului
Pe părțile dosului"
(44, p. 472 și 45, pp. 59, 114)

sau

„Scoate, drace, ce-ai furat,
Că te leg de-un păr uscat,
Și-ți dau cu securea-n cap"
(86).

În toate exemplele citate mai sus, analogia scenariilor mito-rituale este evidentă: sfîntul (eroul, omul) îl leagă și-l bate pe demon pentru a recupera obiecte furate sau pentru a-i smulge secrete deținute de acesta. Același motiv epico-mitic apare în colinda *Furarea astrelor*. Gestul Sf. Ilie este unul magico-războinic: el *lovește* (cu fulgerul) și *leagă* (cu lanțul) demonul, pentru a recupera însemnele divine prădate de acesta din rai. Efectul este cel scontat.

7. *Reinstaurarea ordinii cosmice*

„Și-a luat [Sf. Ilie] luna cu lumina,
Soarele cu razele,
Stelele cu florile
Și scaun de judecată.
Și la Rai că mi-și pleca,
Și în Rai le așeza.
Iar Raiul s-a luminat
Și iadul s-a-ntunecat.
C-așa-i data Raiului
Și datina Iadului
De acum pînă-n vecie,
Slava Domnului să fie."
(6, pp. 117-118)

Chiar dacă textul colindei nu descrie un act propriu-zis de creație a Cosmosului, semnificația cosmogonică a colindei este evidentă. Sf. Ilie (re)stabilește ordinea Lumii, permițîndu-i să *dureze* încă un an. Într-un Cosmos cufundat în Haos, el reinstaurează legile („data Raiului și datina Iadului") abrogate de Iuda temporar, dar ciclic. Lumea este refăcută, „împrennoită", cum spun colindele. Dar această înnoire este văzută ca o cosmogeneză propriu-zisă, care se produce „tocma-n noaptea lui Crăciun":

„De-astă seară-i seară mare,
Seară mare-a lui de-Ajun,
Tocma-n noaptea lui Crăciun.
Pămîntul s-a-mprennoit
Prennoit, s-a ridicat
Patru colțuri de pămînt,
Pe patru stîlpi de argint.
Frumos cer s-a-mpodobit,
Tot cu stele mărunțele,
Printre ele mai mărele.
Luce luna cu lumina
Și soarele cu căldura"
(9, pp. 13).

În continuarea colindei, fiecare rază a „soarelui cu șase raze" luminează, încălzește, fertilizează, dă viață cîte unui colț al întregii naturi: „tîrlele mieilor", „strungile oilor", „podgorii cu vii", „grîne aurii", „livezi verzi" și, în final, întreaga gospodărie a „gazdelor" cărora li se colindă (9, pp. 13-14).

Scenariul vedic al înfruntării dintre Indra și Vritra este similar cu cel al înfruntării dintre Sf. Ilie și Iuda și, de aceea, comentariul pe care îl face Mircea Eliade primului scenariu este, în

bună măsură, valabil și în cazul celui de-al doilea: „A-l fulgera și a-l decapita [pe Vritra] echivalează cu actul creației [...]. Vritra confiscase Apele și le păzea în adîncul munților. Aceasta înseamnă: 1. Fie că Vritra era stăpînul absolut – cum era Tiamat sau orice altă divinitate ofidiană – al întregului Haos anterior Creației; 2. Fie că marele Șarpe, păzind Apele numai pentru el, a lăsat lumea întreagă devastată de secetă. Că această confiscare a avut loc înaintea actului Creației sau după fundarea lumii, sensul rămîne același: Vritra «împiedică» lumea să se *facă* sau să *dureze*. Simbol al nonmanifestării, al latenței sau al amorfului, Vritra reprezintă Haosul dinaintea Creației" (20, p. 32). Se pare că acest scenariu a fost la origine un mit cosmogonic propriu-zis, avînd în vedere unele comentarii cuprinse în *Rig Veda*. Prin victoria sa, Indra a creat soarele, cerul și dimineața (*R.V.*, I, 33, 4); Indra, de la naștere, a despărțit Cerul de Pămînt, a întărit bolta cerească și, aruncînd *vajra* (fulgerul), l-a despicat pe Vritra care ținea închise apele cosmice în întuneric (*R.V.*, X, 113, 4-6); „Prin puterea sa, el a desfășurat cele două lumi, Cerul și Pămîntul, și a făcut ca Soarele să strălucească." (*R.V.*, VIII, 3, 6; *cf.* 31, pp. 216)

*

Am optat pentru comentarea colindei tip *Furarea astrelor* din mai multe considerente. În primul rînd, colinda – în general – face parte dintre speciile folclorice rituale (ca și descîntecul, bocetul etc.). Or, este de presupus că anume aceste creații au rămas neschimbate în fondul lor, chiar dacă „unele teme de obîrșie străveche au primit coloratură creștină" (93, p. 362). Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, alterarea unui text ritual este de neînchipuit. Consecințele ar fi grave: textul și-ar pierde efectul sau ar căpăta un efect contrar. De aceea, textele rituale s-au păstrat, de regulă, neschimbate de-a lungul secolelor și de aceea studierea lor este atît de profitabilă.

Pentru a evita considerații care ar fi putut deveni prea generale sau strict teoretice, am ales ca obiect al analizei colinda tip *Furarea astrelor* (sau *Prădarea raiului*) nu numai pentru că este „una dintre cele mai răspîndite colinde în toate provinciile românești" (93, p. 362), dar și pentru deosebitele valențe mitice și semnificații simbolice care zac „ascunse" în urzeala scenariului ei. Valențe și semnificații care apar în adevărata lor lumină doar dacă sînt receptate în contextul ritual în care colinda este incantată (regenerarea Timpului/Cosmosului uzat). Dar și reciproc. Așa cum am văzut, abia anumite motive mitice din scenariul colindei sînt în măsură să redea coerență textului și contextului mitico-ritual și să reveleze sensuri uitate ale unor credințe și

practici rituale specifice sărbătorilor de iarnă. Dat fiind că aceeași mentalitate mitică operează la nivelul ambelor paliere, această relație simbiotică apare ca evidentă, chiar dacă, uneori, a rămas nesesizată de exegeți ai fenomenului.

Note

1. *** *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, studiu introductiv: Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note: Athanase Negoiță, Editura Științifică, București, 1975.
2. *** *Tăbliţele de argilă. Scrieri din Orientul Antic*, traducere, prefață, cuvinte înainte și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, Editura Minerva, București, 1981.
3. Tudor Pamfile – *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, București, 1913.
4. Al. Rosetti – *Colindele religioase la români*, București, 1920.
5. N. Cartojan – *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I și II, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
6. G. Breazul – *Colinde, Culegere întocmită de...*, Bucureşti, 1938.
7. Const.A. Ionescu – *Colinde cu text şi melodie culese şi notate de...*, Sibiu, 1944.
8. Adrian Fochi – *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, Editura Minerva, București, 1976.
9. C. Mohanu – *Fîntîna dorului, poezii populare din Țara Loviștei*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.
10. Mihai Coman – *Sora soarelui, Schițe pentru o frescă mitologică*, Editura Albatros, București, 1983.
11. Gheorghe Mușu – *Zei, eroi, personaje*, Editura Științifică, București, 1971, p. 16; vezi și I. Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Sofia, 1985, pp. 90-91.
12. Alexiu Viciu – *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credințe poporane*, culegere cu a(d)notațiuni și glosar, București, 1914.
13. Teodor T. Burada – *O călătorie în Dobrogea*, Iași, 1880; *cf.* Teodor T. Burada – *Opere*, vol. IV, Editura Muzicală, Bucureşti, 1980, pp. 15-18.
14. Lucia Cireş – „Colinde din Moldova. Cercetare monografică", *Caietele Arhivei de Folclor*, V, Iaşi, 1984.
15. Roger Caillois – *Eseuri despre imaginație*, Editura Univers, București, 1975.
16. Oskar Dähnhardt – *Natursagen*, I, Leipzig und Berlin, 1907.
17. Ovidiu Bârlea – „Colindatul în Transilvania", în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967*, pp. 247-304, Cluj, 1969.
18. At.M. Marienescu – *Poezii populare din Transilvania*, Editura Minerva, București, 1971.
19. Ion G. Sbiera – *Colinde, cîntice de stea şi urări la nunți, din popor luate și poporului date de...*, Cernăuți, 1888.
20. Mircea Eliade – *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Éditions Gallimard, Paris, 1969.

21. Sim.Fl. Marian – *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I, *Cîrnilegile*, București, 1898.
22. Mihai Coman – *Izvoare mitice*, Editura Cartea Românească, București, 1980.
23. V.I. Propp – *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, București, 1973.
24. I.-A. Candrea – „«Tabu» în limbă. Nume interzise", în *Omagiu lui I. Bianu*, București, 1927, pp. 71-78.
25. Ion G. Sbiera – *Povești poporale românești, din popor luate și poporului date*, Cernăuți, 1886.
26. V. Bologa – *Colinde poporale din Ardeal*, Sibiu, 1937.
27. Sim.Fl. Marian – *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II, *Păresimile*, București, 1899.
28. D. Cantemir – *Istoria ieroglifică*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1965.
29. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea – *Tipologia folclorului, din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
30. *** *Gîndirea feniciană în texte*, studiu introductiv: Constantin Daniel, traducere, notițe introductive și note: Athanase Negoiță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
31. Mircea Eliade – *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
32. Tudor Pamfile – *Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic*, București, 1911.
33. Mircea Eliade – *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978.
34. Mircea Eliade – *Patterns in Comparative Religion*, Meridian Books, New York, 1974.
35. Vezi Adrian Șuștea – „Legende cosmogonice românești", în *Vatra*, nr. 9/1984, și *Idem*, „La facerea lumii...", în *R.I.T.L.*, nr. 3-4, 1988, pp. 161-169, unde sînt prezentate – chiar dacă în alt context – astfel de legende.
36. Tudor Pamfile – *Cerul și podoabele lui, după credințele poporului român*, Editura Academia Română, București, 1915.
37. Ernest Bernea – „Contribuții la problema calendarului în satul Cornova", în *Arhiva pentru știință și reformă socială*, an X, nr. 1-4, București, 1932, pp. 191-205, și *Idem*, *Cadre ale gîndirii populare românești*, Editura Cartea Românească, București, 1985, p. 197.
38. Sim.Fl. Marian – *Înmormîntarea la români. Studiu etnografic*, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, București, 1892.
39. Mircea Eliade – *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
40. Mircea Eliade – *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1979.
41. G.Dem. Teodorescu – *Poezii populare române*, Editura Minerva, București, 1982.
42. Monica Brătulescu – *Colinda românească*, Editura Minerva, București, 1981.
43. Al.I. Amzulescu – *Cîntecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, Editura Academiei R.S.R., București, 1981.

44. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903.
45. I.-A. Candrea – *Folklorul medical român comparat*, București, 1944.
46. Tudor Pamfile – *Sărbătorile la români. Crăciunul. Studiu etnografic*, București, 1914.
47. Al.I. Amzulescu – *Cîntece bătrînești*, Editura Minerva, București, 1974.
48. Petru Caraman – *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*, Editura Minerva, București, 1983.
49. James George Frazer – *Creanga de aur*, vol. I-V, Editura Minerva, București, 1980.
50. Petru Caraman – *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi. Contribuție la studiul mitologiei creștine din orientul Europei*, Iași, 1931.
51. Maurice Lambert – „La naissance du monde à Sumer", în *Sources orientales*, vol. 1, *La naissance du monde*, pp. 93-113, Éditions du Seuil, Paris, 1959.
52. S.N. Kramer – *Istoria începe la Sumer*, Editura Științifică, București, 1962.
53. Marian Molé – „La naissance du monde dans l'Iran préislamique", în *Sources orientales*, vol. I, *La naissance du monde*, pp. 299-328, Éditions du Seuil, Paris, 1959.
54. Artur Gorovei – *Literatura populară II (Descîntecele românilor)*, Editura Minerva, București, 1985.
55. *** *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice,* Editura pentru Literatură, București, 1964.
56. Vasile Bogrea – *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj, 1971.
57. Lazăr Șăineanu – *Basmele române*, Editura Minerva, București, 1978.
58. Teodor T. Burada – „Priveliști și datini strămoșești", în *Arhiva*, Iași, nr. 7 și 8/1909; *cf.* Teodor T. Burada – *Opere*, vol. III, pp. 210-224, Editura Muzicală, București, 1978.
59. Romulus Vulcănescu – *Măștile populare*, Editura Științifică, București, 1970.
60. Romulus Vulcănescu – *Mitologie română*, Editura Academiei R.S. România, București, 1985.
61. *** *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol. V, Editura Minerva, București, 1970.
62. Andrei Oișteanu – *Grădina de dincolo. Comentarii mitologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
63. Tudor Pamfile – *Mitologie românească I, Dușmani și prieteni ai omului*, București, 1916.
64. Adriana Ionescu – *Lexicul românesc de proveniență autohtonă în textele din sec. al XVI-lea-al XVIII-lea*, Universitatea din București, 1985.
65. I. Coteanu și colectiv – *Istoria limbii române*, vol. II, Editura Academiei R.S. România, București, 1969.
66. Adriana Ionescu – „Some remarks on the Romanian substratum suffix *-ure*", în *Actes du II^e congrès international de thracologie*, vol. III, pp. 67-71, Editura Academiei R.S.R., București, 1980.
67. Vezi eseurile de antropologie a sărbătorii, în volumul *Practica fericirii. Fragmente despre sărbătoresc* (Editura Eminescu, București,

1985), semnat de Paul P. Drogeanu, în care autorul reconstituie „portretul-robot" al lui *Homo festus*, demontînd și analizînd complicatele mecanisme ale comportamentului festiv.

68. Extrem de interesant este faptul că în unele basme culte moderne – mai ales cele care preiau și reasamblează motive epice tradiționale – regăsim acest topos mitic. Eroii din „basmul" lui Frank Baum cad și ei într-un somn letargic pe un „cîmp cu maci ucigători", aflat în vecinătatea ținutului vrăjitorului Oz. Dintre basmele tradiționale românești voi mai da un singur exemplu: *Povestea lui Grigoraș și Vasilică. Cum au adus Soarele de la cei trei zmei de pe cea lume.* Plecați după soarele furat de zmei, eroii trebuie să depășească „proba somnului" atît la intrarea în, cît și la ieșirea din „cea lume". La ducere, adorm amîndoi și doar adevăratul erou (Vasilică) reușește să se trezească. La întoarcere, amîndoi trec cu bine peste „cîmpul cu somnul", dar tot datorită lui Vasilică (Sim.Fl. Marian, *Basme populare românești*, Editura Minerva, 1984, pp. 293 și urm.). Comentînd basme rusești similare, V.I. Propp ajunge la o concluzie care se verifică doar uneori, ea neputînd fi instaurată ca regulă: „Pretinsul erou adoarme, nu însă și adevăratul erou" (23, p. 274). Chiar și un „sfînt militar" ca Teodor Tiron adoarme în pădurea balaurului, înainte de a-l înfrunta și răpune (Varlaam, *Cazania*, 1643, F.R.L.A., București, 1943, p. 425).
69. Oboseala lui Dumnezeu și somnul acestuia pe „patul" de nămol adus din fundul *apelor primordiale* apar și în legendele cosmogonice bogomile, culese la sud și la nord de Dunăre (*cf.* Jordan Ivanov, *Livres & Légendes Bogomiles*, Paris, 1976, pp. 292-297), în legende mongole (M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1988, vol. III, p. 15) și uralo-altaice (Uno Harva, *Les Représentations Religieuses des Peuples Altaïques*, Gallimard, Paris, 1959, p. 72). „Ceea ce surprinde pe drept cuvînt în aceste povestiri mitologice – notează Mircea Eliade – este oboseala lui Dumnezeu după ce a creat lumea. Dumnezeu vrea să se odihnească sau simte nevoia să doarmă: ca țăranul după o zi de muncă, adoarme profund, în așa fel încît nu mai simte nici măcar că-l împinge Diavolul. E adevărat că, în asemenea povestiri populare, Dumnezeu suportă de multe ori o puternică antropomorfizare. Totuși, în mitul nostru, oboseala și somnul lui Dumnezeu par nejustificate, căci, în fond, Dumnezeu n-a făcut nimic: Diavolul este cel care s-a scufundat de trei ori (și nu s-a culcat numai pentru atîta) și, de fapt, Pămîntul s-a dilatat considerabil doar prin «magie»" (39, pp. 96-97).
70. Mihail Robea – *Basme, snoave, legende și povestiri populare, Folclor din Valea Vîlsanului, Argeș*, „Societatea Literară „Relief românesc", București, 1979, pp. 155-157.
71. Ion Ghinoiu – *Vîrstele timpului*, Editura Meridiane, București, 1988.
72. Lucian Blaga a denumit această viziune „Transcendentul care coboară", exemplificînd-o, printre altele, cu acest început de colindă: „Ian ieșiți voi mari boieri,/ Florile-s dalbe de măr,/ De vedeți pe Dumnezeu/ Cum coboară de frumos,/ De frumos, de cuvios,/ Tot pe scări de lumînări/ Cu-n veșmînt pîn' la pămînt..."; *cf.* L. Blaga, *Despre gîndirea magică*, F.R.L.A., București, 1941, p. 110.

73. Nu este întîmplător faptul că Sf. Vasile – a cărui zi (1 ianuarie) cade în mijlocul sărbătorilor de iarnă – apare, în legendele populare românești, în posturi altfel improprii unui sfînt: „un tînăr chefliu care stă călare pe butoi, bea şi mănîncă, petrece şi iubește" (71, p. 120).
74. „Excesele din noaptea de Revelion – observă Ion Ghinoiu – sînt, oricît de curios s-ar părea, supraviețuiri ale unor străvechi ospețe rituale." (71, p. 134)
75. a) Petre Ispirescu – *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timişoara, 1984, pp. 255 şi urm.; b) Artur Gorovei, *Literatură populară. Culegeri şi studii*, ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, 1976, pp. 69 şi urm.; c) *Cele trei rodii aurite. O istorie a basmelor românești în texte*, Editura Minerva, București, 1979, pp. 156 și urm.; d) Petre Ispirescu, *op. cit.*, pp. 151 și urm.
76. Lucian Blaga – *Opere*, vol. 9, *Trilogia culturii*, Editura Minerva, 1985, p. 244.
77. Plutarque – *Œuvres morales*, tom IV, Paris, 1844.
78. Orfeu – *Imnuri*, Editura Univers, București, 1972.
79. Pentru considerații pe marginea aceluiași subiect, vezi Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, Editura Minerva, București, 1981, vol. I, pp. 483-484, şi Ion H. Ciubotaru, „Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea trecere)", în *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. VII, Iaşi, 1986, p. XXX.
80. Iată și alte variante, cu imagini înrudite: „De cînd Domnu-a d-adormit,/ Florile l-au năpădit,/ Rugăciuni nu s-au făcut/ Nici în cer, nici pe pămînt" (Sabin Drăgoi, *303 colinde*, Craiova, 1930, nr. 25) sau „Sub roşu din răsărit,/Domnului Doamne,/ Este-un măr mîndru-nflorit,/ La tulpina mărului/ Greu-i Domnul d-adormit/ Nu să pucea discepta/ Nu ştiu b(e)at îi ori beteag,/ Că-i cu moartea lîngă cap/ Şi cu cucu la picioare" (*cf.* Achim Stoian, „Motivul somn-trezie în colinde", în *Echinox*, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1986, pp. 12-13).
81. Vezi Petru Caraman – „Descolindatul în sud-estul Europei", I, în *Anuarul de folclor*, Cluj-Napoca, vol. II, 1981, pp. 57-94.
82. Aristotel – *Metafizica*, Editura Academiei R.P. România, Bucureşti, 1965, p. 300.
83. „Toți oamenii suferă de frică. Toți. Cel care nu suferă de frică nu-i normal şi asta n-are nimic comun cu curajul"; *cf.* J.-P. Sartre, *Le sursis*, Paris, 1945, p. 56.
84. Este inutil să psihanalizez în detaliu fenomenul. Este suficient să precizez faptul că *demonofobia* de care suferă eroii, sfinții și zeii este o proiecție la nivel mitic a *demonofobiei* de care suferă oamenii înșiși. Pentru acest fenomen (*satanofobia*), chiar dacă limitat în timp (Evul Mediu) și în spațiu (Europa Occidentală), vezi Jean Delumeau, *Frica în Occident (sec. XIV-XVIII). O cetate asediată*, Editura Meridiane, Bucureşti, vol. II, pp. 67 şi urm. Pentru iconografia demonică în Evul Mediu european şi pentru împrumuturile din Orient, vezi J. Baltrušaitis, *Evul Mediu fantastic*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1975, pp. 126 şi urm.
85. În unele variante, cel căruia i se colindă este inclus în scenariu pentru a-l ajuta pe Sf. Ilie în vederea recuperării astrelor furate. În alte variante, flăcăul căruia i se colindă ia complet locul Sf. Ilie,

prelungu-i şi armele clasice: „tunurli şi fulgerile" (93, p. 363). Reapare aici un motiv la care am mai avut prilejul să mă refer: omul şi divinitatea „colaborează". Acţiunile lor sînt văzute ca fiind solidare, convergente, concomitente şi cu aceeaşi motivaţie: restabilirea ordinii cosmice, temporar periclitate.

86. Nelu Ionescu – *Luci, Soare, luci. Din folclorul copiilor*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1981, pp. 188-189.
87. Stith Thompson – *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1932, vol. 1, motivul nr. A-720.
88. Vezi 27, p. 199; 41, pp. 461-462; Al. Rosetti – *Limba descîntecelor româneşti*, Editura Minerva, 1975, p. 86; N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, Bucureşti, 1903, p. 108 şi, mai ales, Moses Gaster, *Chrestomaţie română*, Leipzig/Bucureşti, 1891, vol. II, p. 138, unde este reprodus un astfel de descîntec, dintr-un manuscris din 1784 (pentru comentarii, vezi nota 89).
89. Andrei Oişteanu – „Mătrăguna şi alte plante psihotrope", în *Revista de istorie şi teorie literară*, nr. 3-4/1988, pp. 134-146.
90. Mircea Eliade – *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974.
91. Nu numai somnul lui Dumnezeu determină compromiterea recoltei, ci şi cel al omului, în momentele critice ale anului. La slavii subcarpatici se credea că, dacă omul va dormi în noaptea de Crăciun sau în cea de Paşti, recolta de cereale, de in etc. va fi compromisă în anul respectiv; *cf.* Pierre Bogatyrev, *Actes Magiques, Rites et Croyances en Russie Subcarpatique*, Paris, 1929, p. 74. Pentru interdicţia de a dormi în ziua de Paşti, vezi şi Sim.Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. III, Bucureşti, 1901, p. 102.
92. În balada *Milea* – „una din cele mai răspîndite creaţii baladice româneşti", cum o considera Adrian Fochi –, intrarea şarpelui în sîn, adormirea eroului şi împresurarea lui de flori sînt, practic, trei acţiuni concomitente: „Da eu, taică, am greşit,/ Am greşit de-am adormit/ Sub un pom mare-nflorit./ Un vînt mare mi-a bătut/ Şi pomul s-a clătinat,/ Florile m-au presurat,/ Şarpe-n sîn că mi-a intrat". Pe cînd submotivul „împresurarea eroului de flori" se regăseşte în marea majoritate a variantelor româneşti (în 105, din 133 de variante), în schimb el lipseşte din toate celelalte versiuni sud-est europene ale baladei (bulgare, macedonene, sîrbo-croate, maghiare); *cf.* Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare româneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, p. 82.
93. Ovidiu Bârlea – *Folclorul românesc*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
94. Pentru aspectele malefice ale demonului Iuda în folclorul mitic sud-slav, vezi Anca Irina Ionescu, *Lingvistică şi mitologie*, Editura Litera, Bucureşti, 1978, pp. 114-115, şi Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishers, Sofia, 1985, pp. 29 şi 75.
95. Sim.Fl. Marian – *Botanica românească*, ediţie îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, Bucureşti, 2000, p. 29.

II. Legenda românească a potopului

1. *Masa de fier*

De fenomenul mito-religios care a luat naştere în spaţiul carpato-dunărean o dată cu pătrunderea creştinismului s-au ocupat o serie de cercetători. Majoritatea au consemnat şi demonstrat originalitatea şi complexitatea fenomenului. Sincretismul păgîno-creştin este rezultatul unui îndelungat şi complicat proces de întrepătrundere, care a început prin secolul al IV-lea e.n. şi care, teoretic, nu s-a încheiat nici pînă în ziua de azi. „Biserica a trebuit să lupte împotriva afluxului continuu de elemente «păgîne» (adică, aparţinînd religiei cosmice) în practicile şi legendele creştine – notează Mircea Eliade. Rezultatul acestei lupte înverşunate a fost mai curînd modest, mai ales în sudul şi sud-estul Europei, unde folclorul şi practicile religioase ale populaţiilor rurale mai înfăţişau încă, la sfîrşitul celui de-al XIX-lea veac, figuri, mituri şi ritualuri din cea mai îndepărtată Antichitate, ba chiar din protoistorie." (1, p. 160)

Despre o atitudine intolerantă a Bisericii faţă de o înrădăcinată şi vie religie populară autohtonă nu putea fi vorba. O astfel de poziţie rigidă ar fi compromis însăşi pătrunderea creştinismului în rîndul populaţiei. O tactică mai abilă, conciliatoare s-a impus de la sine: preluarea unor zei, credinţe şi practici păgîne, şi adaptarea lor după calapodul noii religii. Zeul sau eroul ucigător de balaur a devenit Sf. Gheorghe. Zeul furtunii a fost înlocuit cu Sf. Ilie („sfînt mare, cu roşu la calendar", indiciu al importanţei zeului furtunii în panteonul arhaic autohton). Zeiţa fertilităţii a fost asimilată cu Sf. Maria. Duhurile rele au devenit ipostaze ale lui Iuda sau Scaraoţchi (conform pronunţiei slave a supranumelui lui Iuda Iscarioteanul – Iskarioţki). Vechii preoţi-magi au primit (sau şi-au luat) ca „patron" pe legendarul rege biblic Solomon (de unde apelativul „solomonari") şi aşa mai departe. Dar dacă pentru Sf. Gheorghe, Sf. Maria, prorocul Eliah, apostolul Iuda,

regele Solomon etc. s-au găsit, într-un fel sau altul, zei sau eroi cu care (uneori forțat, alteori nu) au putut fi asimilați sau chiar identificați, este interesant în schimb de urmărit felul în care au fost preluate alte figuri biblice, care nu aveau corespondent în mitologia daco-română.

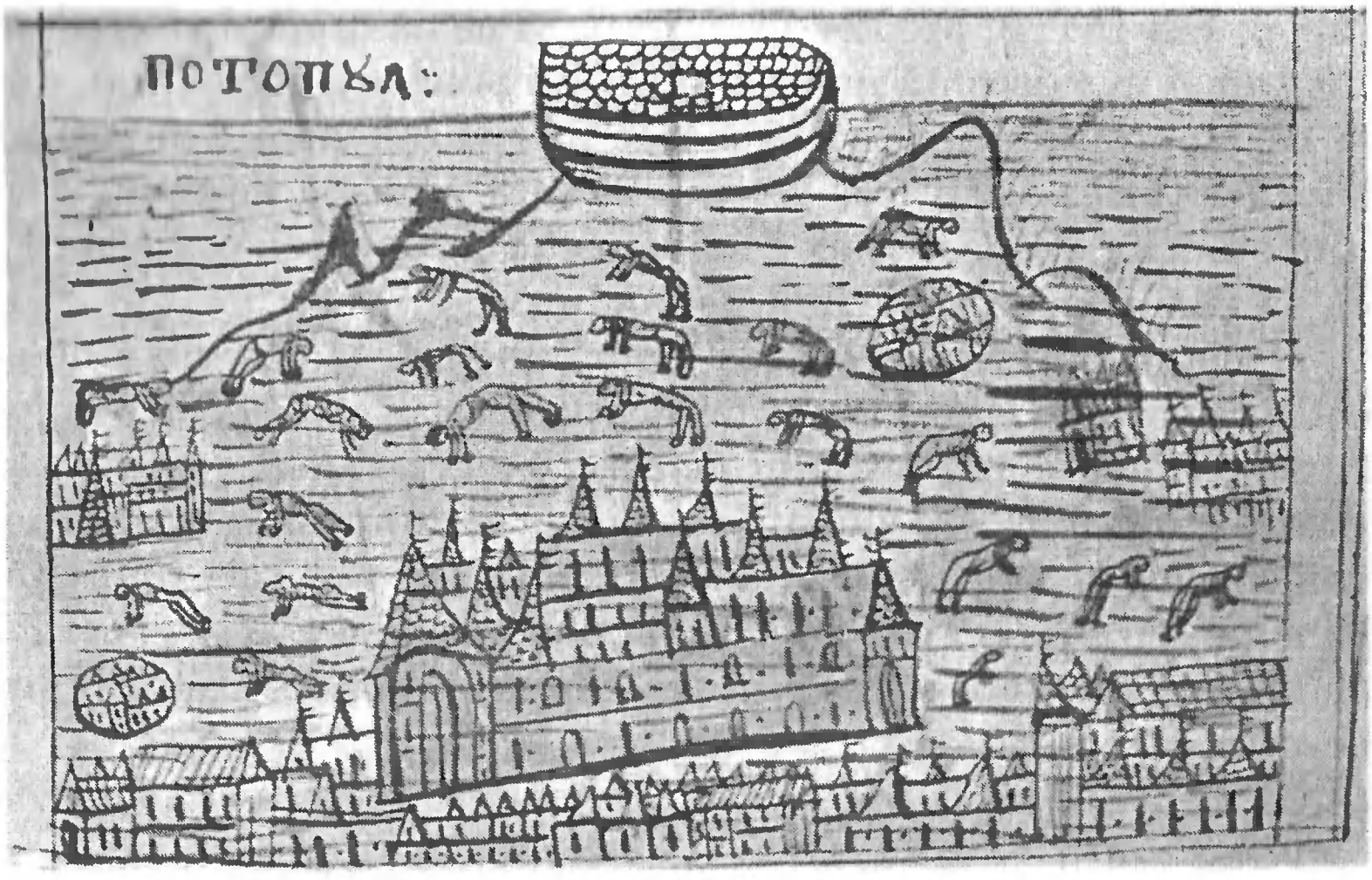
Mitul potopului este unul universal, cu o arie imensă de răspîndire (China, India, Orientul Apropiat, civilizația maya, America de Nord, Oceania etc.), dar relativ rar atestat în tradițiile arhaice europene: la greci (posibilă influență orientală) și la nordici, unde potopul este descris în două forme diferite – inundație cu sîngele uriașului Ymir și acoperirea cu zăpezi (probabil o reminiscență din mitologia ariană, pentru că în *Avesta* este descris un fenomen mitic similar). Și la români sînt atestate legende privind distrugerea prin inundații a unor spițe „ratate" de oameni primordiali (3, pp. 136-139; 23, p. 31; 25, p. 72) – Urieși, Jidovi, Căpcăuni – „răzvrătiți împotriva ordinii divine instaurate la antropogenie pe pămînt, pentru că se mîncau între ei și devastau din răutate pădurile, cîmpiile și animalele" (69, p. 426). Ei ar fi fost înecați pentru ca „în locul lor [Dumnezeu] să facă alți oameni mai mici și mai ascultători" (3, p. 137). Etnologul Romulus Vulcănescu (69, p. 427) a considerat că aceste legende sînt de sorginte locală, fiind generate de un „substrat mai vechi european sau indo-european al mitului care anticipează legenda iudeo-creștină a potopului lui Noe" (78). Pentru o discuție polemică în această privință, vezi nota 125.

*

De regulă, legendele și credințele populare românești referitoare la potop au urmat modelul biblic al mitului. Totuși, modificări și inserții aparent gratuite și ilogice se dovedesc a fi – așa cum vom vedea – semnificative, fiind justificate de o anume mentalitate arhaică autohtonă. Astfel, vrînd Dumnezeu să „potopească" omenirea, îl cheamă la el pe „un pui de rumân [sic!], pre numele său Noe" (2, p. 153), și-l învață cum să-și construiască o corabie în care el, toți ai săi și cîte o pereche din toate animalele vor fi singurii care vor scăpa de urgia potopului.

„– Dar eu ce mă fac, Doamne, ca să nu mă ia apa?
– Ia să te sui și tu în corabie.
– Cînd?
– Cînd îi mînca pe masă de fier!"

După ce construiește arca, lui Noe i se face foame, dar pentru că începuse să plouă și pe jos era ud, nu știe unde să mănînce. „De aceea *înfige o sapă cu coada-n pămînt şi cu leafa* [= tăișul]



6. *Potopul (miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843)*

în sus și se puse să mănînce pe ea. Atunci își aduse aminte că mănîncă pe *masă de fier* și deci o să fie un potop mare. De grabă își strînse din toate lucrurile de pe pămînt și din semințe cîte una și intră în corabie." (3, p. 132) Și a fost un potop mare, cum n-o să mai fie „cît o fi lumea și Ardealul".

În căutările mele nu am găsit acest motiv (sau vreunul similar) atestat în legende din afara arealului românesc. Pînă la proba contrarie, pot să consider că acest episod – inserat în legenda biblică – este de proveniență românească. O primă întrebare este legitimă. Are acest episod vreo semnificație? Răspunsul meu este afirmativ. În primul rînd pentru că, în general, în creațiile folclorice arhaice nu sînt vehiculate decît accidental motive gratuite. Despre o justificare de ordin estetic nu poate fi vorba. Dimpotrivă, episodul este forțat construit din punct de vedere epic și interpolarea lui în economia legendei este evident artificială. Putem spune chiar că se face un rabat de ordin stilistic în favoarea a *altceva*. Ceva absolut obligatoriu o dată ce au fost acceptate riscurile acestui rabat și o dată ce acest fragment, nereușit stilistic, în loc să sucombe (așa cum se întîmplă, de regulă, cu astfel de producții în creația populară), a supraviețuit din generație în generație, din cine știe ce vechime pînă în secolul nostru. Motivul nu apare accidental în vreo poveste minoră, ci este atestat în mai multe legende, culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, din diferite regiuni ale țării

(2, pp. 153-157; 3, pp. 124-133). Aceasta ne dă dreptul să credem nu numai în existența unei semnificații precise a episodului, dar și că mentalitatea care a generat motivul și apoi a justificat supraviețuirea lui a fost vie și operantă pînă nu de mult, căci altfel nici o rațiune nu l-ar fi salvat de la „aruncarea peste bord", ca să rămînem în domeniul potopului.

Dacă prima întrebare a fost doar legitimă, în schimb a doua este obligatorie. Care este semnificația acestui episod? În primul rînd, voi menționa *prestigiul de care se bucură fierul* în mentalitatea magică. El are valențe apotropaice: duhurile rele, stihiile, demonii fug de fier (4). Bogata atestare, atît pe verticala timpului, cît și pe orizontala spațiului, a practicilor și credințelor generate de această mentalitate ne scutește să insistăm prea mult asupra acestui aspect.

În al doilea rînd, voi remarca *prestigiul magico-simbolic de care se bucură unealta/arma*. Cei doi termeni au fost, pînă nu de mult, aproape sinonimi pentru țăranul român, pentru care primele și de multe ori singurele arme au fost uneltele (coasa, sapa, toporul, securea). Această armă-unealtă este dubletul simbolic al „armei" Demiurgului și, ca atare, este învestită cu aceleași valențe magice ca și modelul său uranian.

În fine, la prestigiul fierului și cel al armei se adaugă *prestigiul gestului* întoarcerii cu tăișul în sus a unei arme/unelte de fier. Gestul „rumânului" Noe nu este unul practic și pașnic (acela de a mînca fără să se ude, semnificație acordată ulterior, cînd cea inițială s-a atrofiat), ci unul magic și amenințător, un gest de reiterare a actului primordial cosmogonic, din momentul zero al istoriei mitice a Universului, cînd Demiurgul a învins/ordonat Haosul cu arma sa (reprezentată de regulă prin fulger).

Orice dezechilibru provocat de o nouă manifestare a Haosului (potop, grindină, furtună, eclipsă, cutremur, molimă etc.) trebuie amendat pe loc pentru restabilirea ordinii cosmice. Or, pentru populațiile arhaice cu anume mentalitate magică, omul nu este un simplu spectator pasiv la înfruntarea zeului cu stihia, ci un participant activ, solidar cu zeul demiurg – ambii fiind răspunzători de menținerea echilibrului și ordinii cosmice. Gestul „rumânului" Noe trebuie înțeles, probabil, din această perspectivă.

Dacă vreau să refac istoria unei astfel de mentalități la preși protoromâni, trebuie să mă refer, în primul rînd, la practici atestate în Antichitate la geto-daci și la romani. Mențiunea lui Herodot (*Istorii*, IV, 94) privind săgetarea norilor (*daimonilor*) furtunii de către geți, în timp ce zeul lor făcea același lucru, mînuind fulgerul, este o primă atestare documentară (secolul al V-lea î.e.n.)

a acestei mentalități și practici magice. Mult citata informație a lui Herodot pare a fi întărită de date arheologice. Este vorba de o cnemidă (datată secolul al IV-lea î.e.n.), descoperită în mormîntul princiar getic de la Agighiol (județul Tulcea), pe care este reprezentat un călăreț arcaș, săgetînd un balaur uranian (7, p. 45). În secolul I e.n., autorul latin Columella (*De re rustica*) vorbește despre „gonitori de nori" (*nubifugus*). La rîndul său, în secolul al IV-lea e.n., Palladius (*De agricultura*, I, 35) descrie felul în care erau alungați, pe cale magică, norii de furtună cu grindină: *cruentae secures contra caelum minaciter levantur* („se ridică contra cerului, în mod amenințător, securi însîngerate"; *cf.* 5, p. 247).

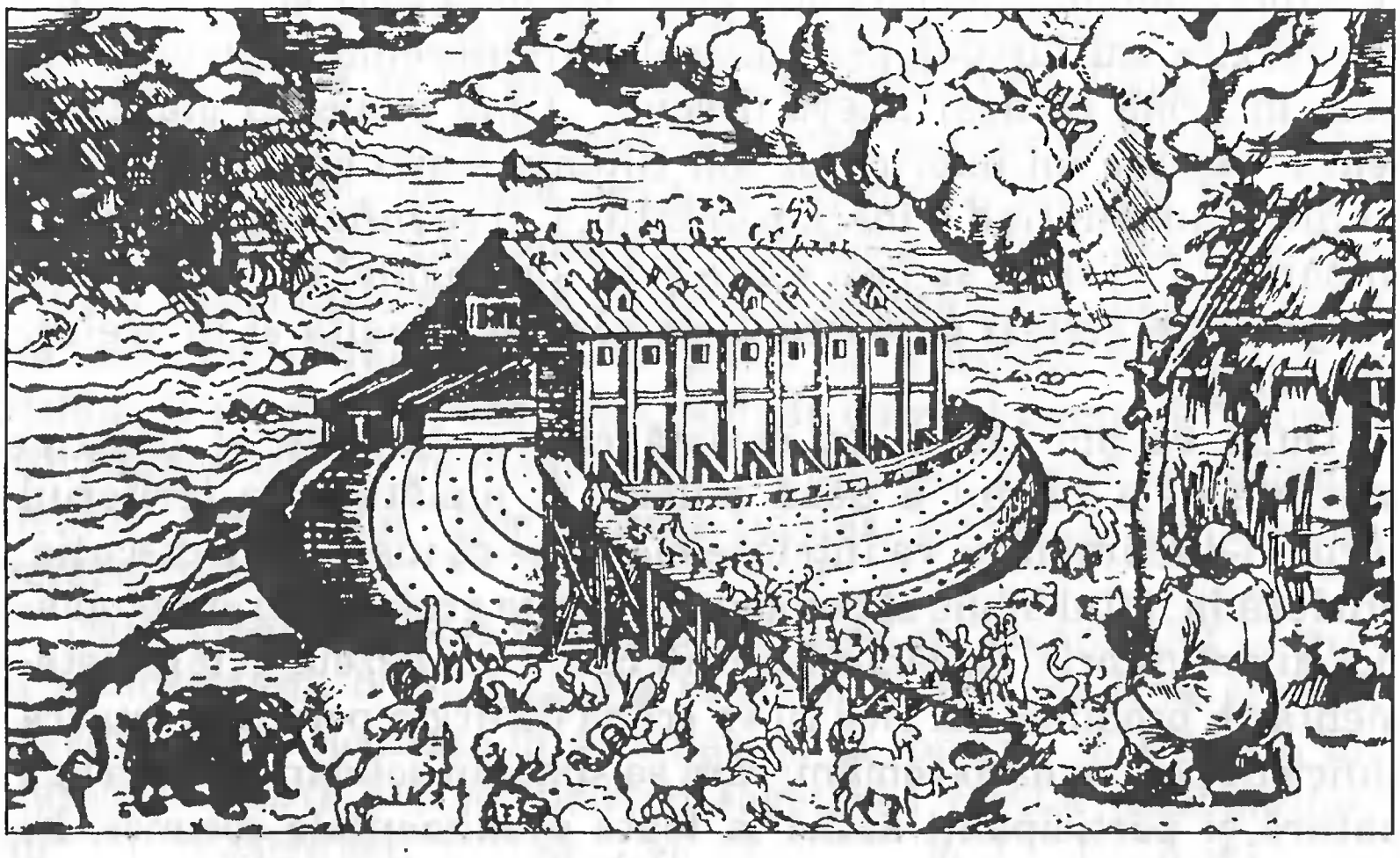
Că astfel de rituri au supraviețuit pînă în secolul nostru, nu este nici un dubiu. Sursă inepuizabilă de „documente" etnologice, folclorul abundă în astfel de credințe și practici magice. Stihiile meteorologice sînt alungate astfel: se înfige toporul „cu muchia în sus în pragul ușii" (8, p. 477) sau se îngroapă „în pămînt muchia săcurii cu tăișul spre cer" sau se iau „patru furcuțe și se împlîntă în patru părți ale lumii" sau se ia „în mînă un fier, cu care se face crucea asupra norilor" și așa mai departe (93). Credința populară care justifică astfel de practici este următoarea: „Aceștia [balaurii aducători de furtună, grindină etc.], cînd văd săcurea, ori cuțitul, ori sapa, ori coasa și orice obiect de fier ascuțit, se abat în alte părți de teamă ca să nu fie străpunși" (9, p. 126). Gestul magic înfăptuit de Noe – conform variantelor românești ale legendei potopului – este în perfect acord cu riturile magice antifurtună practicate de țăranii români din vechime pînă în urmă cu doar cîteva decenii: „Cînd ploile nu mai încetează – spune un informator din Oltenia – sau cînd se pornesc cu furie, amenințînd a îneca pămîntul, [...] se înfig sape și securi în pămînt [...] ca să se facă soare și să stea ploile" (9, p. 66). Noe înfăptuiește același gest ritual, cu aceeași unealtă și în același scop magic.

După ce am trecut în revistă cîteva credințe și practici atestate de-a lungul a două milenii și jumătate pe teritoriul carpato-dunărean, se va înțelege mai bine că inserția în discuție, produsă în mitul biblic al potopului, nu este gratuită, ci simptomatică și definitorie. Legămîntul prin care Dumnezeul veterotestamentar îi promitea lui Noe că va scăpa de urgia potopului nu era suficient pentru daco-români, care se simțeau solidari cu întreaga natură și participanți activi la toate evenimentele cosmice. Ei nu-și puteau imagina că cineva ar fi putut scăpa (împreună cu familia, casa/arca și animalele sale) de o stihie meteorologică, fără să fi practicat în prealabil anumite acte magice, cu anumite

obiecte consacrate. Această inserție (ca și altele, pe care le vom comenta în continuare) a fost necesară. Fără ea, mitul ar fi rămas un „corp străin", fără sens şi, ca atare, fără uz, pentru o mentalitate arhaică integratoare, structurată pe coordonate și linii de forță diferite de cele ale mentalității care a generat mitul originar.

2. *Arca, valențe semantice și simbolice*

Arca este o *casă*. În primul rînd, ca înfățișare: ea este paralelipipedică, are pereți, acoperiș, ușă, fereastră, este compartimentată și multietajată. În al doilea rînd, ca destinație: arca este o construcție pentru locuit, e drept plutitoare, dar fără să aibă (paradoxal) sisteme caracteristice navigației (de propulsie, de ghidare, de orientare etc.) sau elemente de arhitectură navală (provă, punte, catarg etc.). Pentru Gilbert Durand, ambarcațiunea întruchipează „arhetipul liniștitor al *găoacei protectoare*, al vasului închis, al *habitacolului*" (10, p. 311). Pentru Roland Barthes, nava este simbolul profund al „îngrădirii": „Predilecția pentru navă constă întotdeauna din bucuria de-a te închide perfect [...], a îndrăgi navele înseamnă în primul rînd a îndrăgi o *casă superlativă*, întrucît e iremediabil închisă [...] nava, înainte de a fi un mijloc de transport, e un fapt care ține de *habitat*" (11).



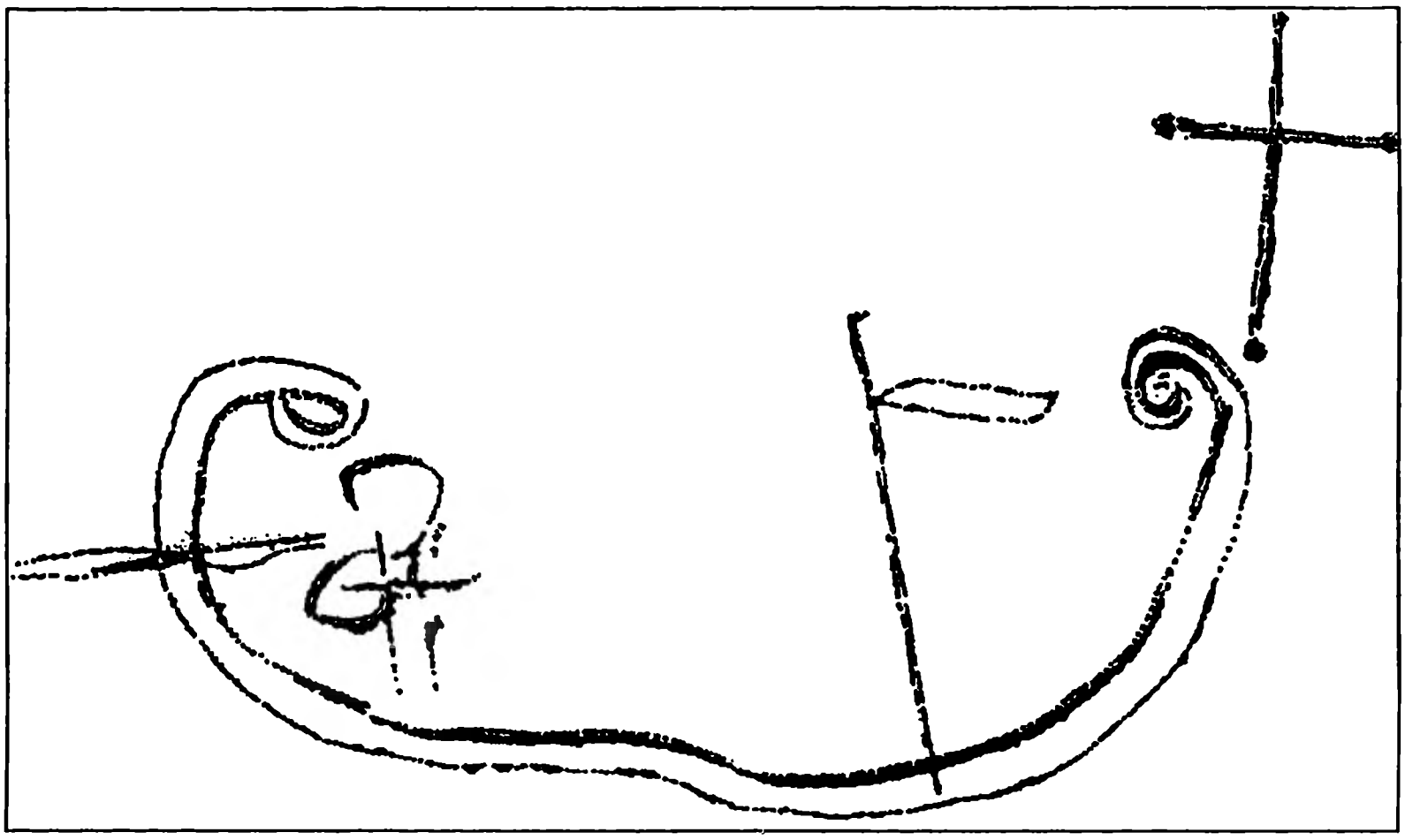
7. Animalele intrînd în arca lui Noe ca o casă plutitoare (gravură germană, secolul al XVI-lea)

De altfel, acest *lăcaş al mîntuirii* este plutitor doar atunci cînd şi doar pentru că potopul este de natură acvatică. Ba chiar şi în caz de potop acvatic, regele Nimrod clădeşte „un turn atît de înalt încît apele revărsate să nu poată urca pînă la el" (Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, I, 3, 2; *cf.* 120). Atunci cînd stihia distrugătoare este de altă natură (foc, zăpadă etc.), fiinţele supravieţuiesc dezastrului în „case" primitive (peşteră, scorbură; vezi 34 motivele *A.1021-1025*) sau în case zidite, ca într-un mit iranian unde Yima (omul primordial), pentru a supravieţui potopului de zăpadă, îşi construieşte o casă-cetate, numită *Vara* = „loc înzidit" (12). Mai amintesc doar faptul că, în ambele variante ale legendei babiloniene a potopului, corabia mîntuitoare este făcută după dărîmarea şi, probabil, din materialele casei: „Dărîmă-ţi [această] casă, construieşte-ţi o corabie!" (21, pp. 95 şi 166).

Arca este mai mult decît o casă. Ea este „casa lui Dumnezeu" (făcută la dorinţa şi după planurile sale), deci un „templu". Faptul că în mitul babilonian al potopului este indicat un templu (*Apsu*, durat de zeul Ea) ca model arhitectonic al arcei, faptul că, în diverse legende ale potopului (sumeriană, babiloniană, biblică, greacă), pe locul unde acostează arca se ridică un altar sau un templu, analogia etimologică *Naus* (navă) – *Naos* (templu), precum şi analogia metaforică *Arcă* – *Biserică* (Arca lui Noe – Nava lui Cristos), amîndouă fiind lăcaşuri ale mîntuirii, sînt doar cîteva argumente în sprijinul acestei echivalări simbolice.

În iconografia creştină, de-a lungul secolelor, *arca lui Noe* a fost figurată fie ca o simplă ladă (în creştinismul timpuriu: frescele cimitirului de la Priscille – secolul al II-lea, sau cele din catacombele de la Domitille – secolul al IV-lea), fie ca o casă plutitoare (pe un capitel al catedralei din Bourges – secolul al XIII-lea, sau într-o gravură din *Biblia Sacra Germanica* – secolul al XV-lea), fie sub forma unei bazilici cu trei nave (14). Sfîntul Augustin a fost primul teolog creştin care a făcut comentarii pe marginea acestei simbolistici (*De civitate dei*, XV, 26). El a considerat *arca lui Noe* ca fiind o prefigurare simbolică a templului creştin (15). Ulterior, ideea va fi vehiculată de diverse interpretări mistico-alegorice medievale (22) şi de texte bisericeşti, inclusiv de un „Molitvelnic, izvodit din slovenie pre limba rumâniască", tipărit în 1689: „Doamne dumnezeu, atoateţiitoriule! tu arătaşi *corabia în chipul besearecii*, între [= către] direptul şi ugodnicul [= supusul] tău Noe" (16, p. 286).

În *Biblie*, arca lui Noe este desemnată prin cuvîntul ebraic *tebah* = ladă, cutie. În limba latină, el a fost tradus prin *arca* (ladă, sicriu, casetă etc.). Cuvîntul pare a fi înrudit cu turc. *ardja*



8. Arcă, reprezentare creştină (graffito, biserică rupestră, Basarabi, Dobrogea, secolele VIII-IX e.n.; desen după original de Decebal Scriba)

(ladă, cutie), cu numele grecesc al „corăbiei primordiale" (*Argo*) din legenda argonauţilor şi cu cuvîntul românesc *argea* – o relicvă lingvistică al cărei polisemantism ne sugerează polisimbolismul arcei. *Argea*, printre altele, înseamnă:

1. (Arhitectură navală) părţile laterale ale unei ambarcaţiuni. „Plutaşii, cînd fac plute de dulapi, lătunoi sau scînduri, pe de lături, adică la stînga şi la dreapta plutei, leagă strîns cîte o grindă numită *argea*. Aceste *argele* apără pluta de a nu se desface cînd va fi izbită de valuri, de vrun pod sau ţărm etc." (17);
2. (Arhitectură civilă) bordei, odaie, locuinţă subpămînteană (unde ţes femeile), casă, scheletul unei case etc. (122);
3. (Arhitectură ecleziastică) templu, bolta mare a bisericii: „*Argea* este bolta cea mare a bisericei de sub turlă, obicinuit la mijlocul bisericei [...], locul din altar, destinat pentru stareţ, şi care este o scobitură boltită în zidul despre miază-zi al altarului, se numeşte: *Argeaoa* stareţului" (17).

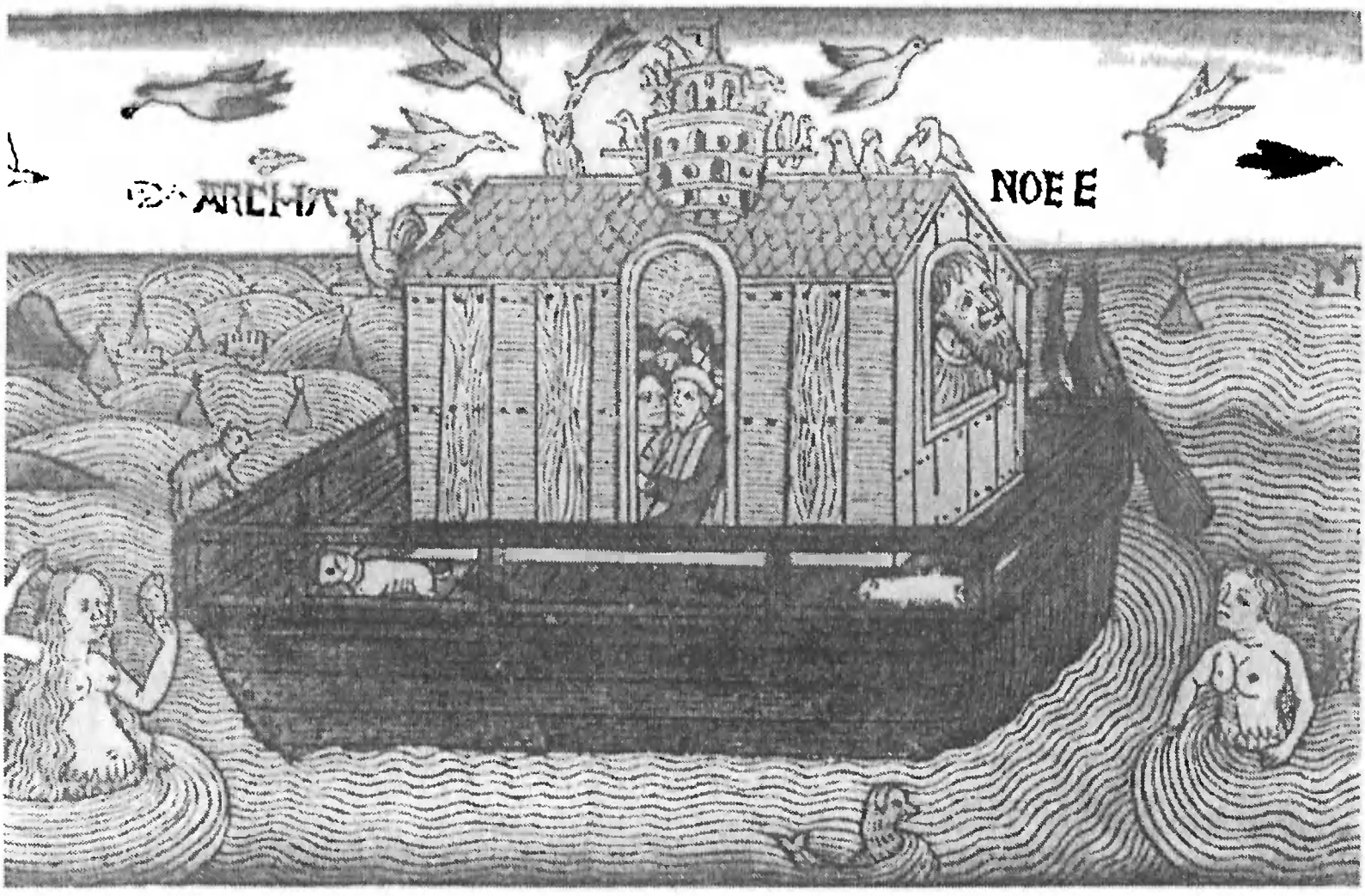
Cuvîntul *argea* este de origine traco-cimeriană şi „este unul din puţinele cuvinte cu prototip anteroman atestat în Antichitate" (18, p. 252) de Ephoros (*cf.* Strabon, *Geogr.*, V, 4, 5), Suidas, Ştefan Bizantinul etc. Filologii au stabilit că rom. *argea* are la

9. *„Prin această corabie se închipuie catoliceasca bisearică a lui Hristos"*
(icoană românească pe sticlă, 1859)

bază rădăcina indo-europeană *ar(e)k-/*areg-, cu sensul „a închide, a păstra, a apăra". Din această rădăcină mai derivă : gr. *arkeo*, lat. *arceo*, sanscr. *raks* (toate trei cu sensul „a apăra, a conserva"), lat. *arca* (ladă, casetă), *arcanum* (secret) și *arx* (cetate), arm. *argaêl* (a stabili), goticul *alhs*, celticul *argel* (loc acoperit) și *argeot* (pădure, în sens de fortificație naturală), v. ind. *argala* (zăvor, încuietoare), v. sax. *rakud* (casă), ags. *reced* (clădire, casă, palat, templu), alb. *ragăl* (colibă) (17, 18, 19, 20). Înrudirea dintre cuvîntul latin *arca* și cuvîntul românesc *argea*

este „necontestabilă – cum observa B.P. Hasdeu –, nu însă prin vreo transmisiune directă de la unii la alţii, ci printr-o afinitate primordială ariană" (19, p. 579).

Revenind la valenţele simbolice ale *arcei lui Noe*, dar mărind gradul de abstractizare a simbolului, remarc faptul că arca este o reprezentare a Lumii (*imago mundi*). În mitul babilonian (95), arca este edificată în şapte zile, iar zeul Ea sugerează ca model templul *Apsu* (21, p. 167), acelaşi care a servit ca model cosmogonic zeului Bel-Marduk (21, p. 36). Pe de altă parte, în majoritatea miturilor diluviene, planurile de construcţie ale arcei sînt dictate pînă la cel mai mic detaliu de zeul cosmocrat: dimensiuni, proporţii, materiale, tehnici de execuţie etc. Ba chiar, într-o versiune babiloniană, zeul Ea desenează pe pămînt planul corăbiei mîntuitoare (21, p. 96), iar într-o variantă românească, Dumnezeu îi indică lui Noe scheletul păsărilor, ca model (3).



10. *Arca lui Noe, o casă plutind pe apele primordiale populate de fiinţe fantastice (gravură germană, secolul al XV-lea)*

Arca este un microcosmos, care are menirea de a regenera macrocosmosul: pe *Oceanul primordial* (Haosul acvatic) pluteşte *arca*, purtînd în pîntece singurele perechi de fiinţe rămase în viaţă (germenii noii creaţii), ca un *ou cosmogonic* (sau, mai exact, *ou biogonic*). Din punct de vedere mito-simbolic, *arca* este departe de a fi o simplă ambarcaţiune de transport. Ea este un depozit

de date genetice, o *biotecă* (gr. *bio* = viață, *théké* = ladă, depozit), un receptacul ermetic care conține (conservă) germenii lumii și trebuie să supraviețuiască sfîrșitului acesteia, pentru a face posibil un nou început (în mitul babilonian al potopului, arca este numită „Păstrătoarea vieții" – 21, pp. 95-96). Menirea arcei nu este aceea de a *transporta în spațiu*, ci de a *transporta în timp*, de a *conserva* deci, de a feri de distrugere, de a păstra închisă tainica sămînță, pentru a permite noua germinație cosmică. *ARCA ARCANUM ARCET* (96).

Potopul – *apa stihială* care distruge vechea lume, dar și *apa primordială* din care se naște una nouă – este un „răgaz" necesar între o formă de manifestare și alta a *Creat*-ului (în ebr. *Noah* = „odihnă, refacere"). În miturile potopului, arca – insulă plutitoare pe *Oceanul primordial* – acostează pe cel mai înalt munte (*Axa și Centrul Lumii*), de unde Cosmosul va fi repopulat. Desigur, repopularea este doar o formă (diminuată) a recreării Cosmosului. Dar, din perspectivă mito-simbolică, cele două forme de regenerare sînt perfect analogabile.

Această analogie explică și justifică un fenomen de identificare și de suprapunere a celor două teme mitice, într-o legendă românească a potopului. După ce corbul – trimis în căutarea pămîntului – se întoarce fără rezultat (motiv biblic cu rădăcini în mitologia sumero-akkadiană), Noe trimite broasca, în același scop. Parcursul acesteia nu mai este însă orizontal, în căutarea „vechiului pămînt" (ca în cazul corbului), ci vertical, în căutarea unuia „nou". „Broasca [...] s-a lăsat în josul apei trei zile, pînă a dat de uscat". Motivul „plonjonului cosmogonic" continuă cu toate celelalte motive clasice din legendele cosmogonice românești. Broasca aduce de pe fundul apelor, „în unghiile de la picioare", puțin pămînt, care e pus de Noe pe o frunză și binecuvîntat de Dumnezeu. Dracul încearcă să răstoarne „palma de pămînt", dar aceasta crește și se fac munții, pămîntul etc. „Palma de pămînt pe urmă a crescut și s-a făcut mare și Noe, cu nevasta și cu dracul, s-au așezat pe el. Noe pe urmă a sămănat semințe și s-au făcut tot felul de bucate." (3, pp. 149-150) Vezi legende similare, propriu-zis cosmogonice, cu același „scufundător", broasca, la 3, p. 24; 23, pp. 971-972; 24, pp. 143-144; 25, p. 79. Interpolarea motivului „a doua zidire a lumii" (3, p. 149) în arhitectura epică a legendei românești a potopului este doar aparent insolită. Semnificația cosmogonică a legendei diluviului justifică din plin acest fenomen.

*

Nu pot încheia trecerea în revistă a coordonatelor simbolice ale arcei diluviene fără să observ că la aceeași sferă de semnificații mito-simbolice se raportează și un alt motiv mitic universal. Este vorba de *abandonarea pruncului pe apă* (28): Moise pe Nil, într-un coș de papură etanșat cu rășină și smoală (Moshe – ebr. *mosheh* = „scos din apă") (*Exodul*, II, 3); Sargon pe Eufrat, într-un coș de trestie ceruit (Sargon este întemeietorul legendar al marelui imperiu akkadian de la sfîrșitul mileniului al III-lea î.e.n.); Romulus și Remus, într-o albie de lemn, pe apele revărsate ale Tibrului (imagine a potopului); Perseu, pe valurile mării, într-o ladă de lemn; fondatorul legendar al dinastiei tibetane, pe Gange, într-o ladă de aramă (26); Horus, în delta Nilului, într-un „cuib de papirus" (27); Amirani – omologul caucazian al lui Prometeu –, într-un leagăn, pe malul rîului (97) etc.

Acest motiv mitic a pătruns și în textele folclorice: vezi ampla bibliografie a motivului S.141 (*Exposure in boat*) în catalogul lui Stith Thompson (34). Îl regăsim și în baladele românești:

„Pi băiățăl l-o luat,
În laditî l-o turnat
Și-n maria [= mare] cî l-o dat"
(29, p. 427).

În unele basme românești, este expus pe apă pruncul nenăscut, aflat încă în pîntecele mamei sale. Astfel se întîmplă lucrurile în basmul *Fata de împărat și fiul văduvei* (cules de Petre Ispirescu). Prințesa – rămasă grea „dintr-un vîntișor" – este lăsată pe Dunăre într-un „boloboc". În basmul *Finul lui Dumnezeu* (cules de Dumitru Stăncescu), fata de împărat – fecundată de „o așchie" aruncată de un băiat – este lăsată în voia valurilor, într-o „corabie de sticlă" care se va transforma într-un palat (vezi analogia *arcă-palat/templu*) (98).

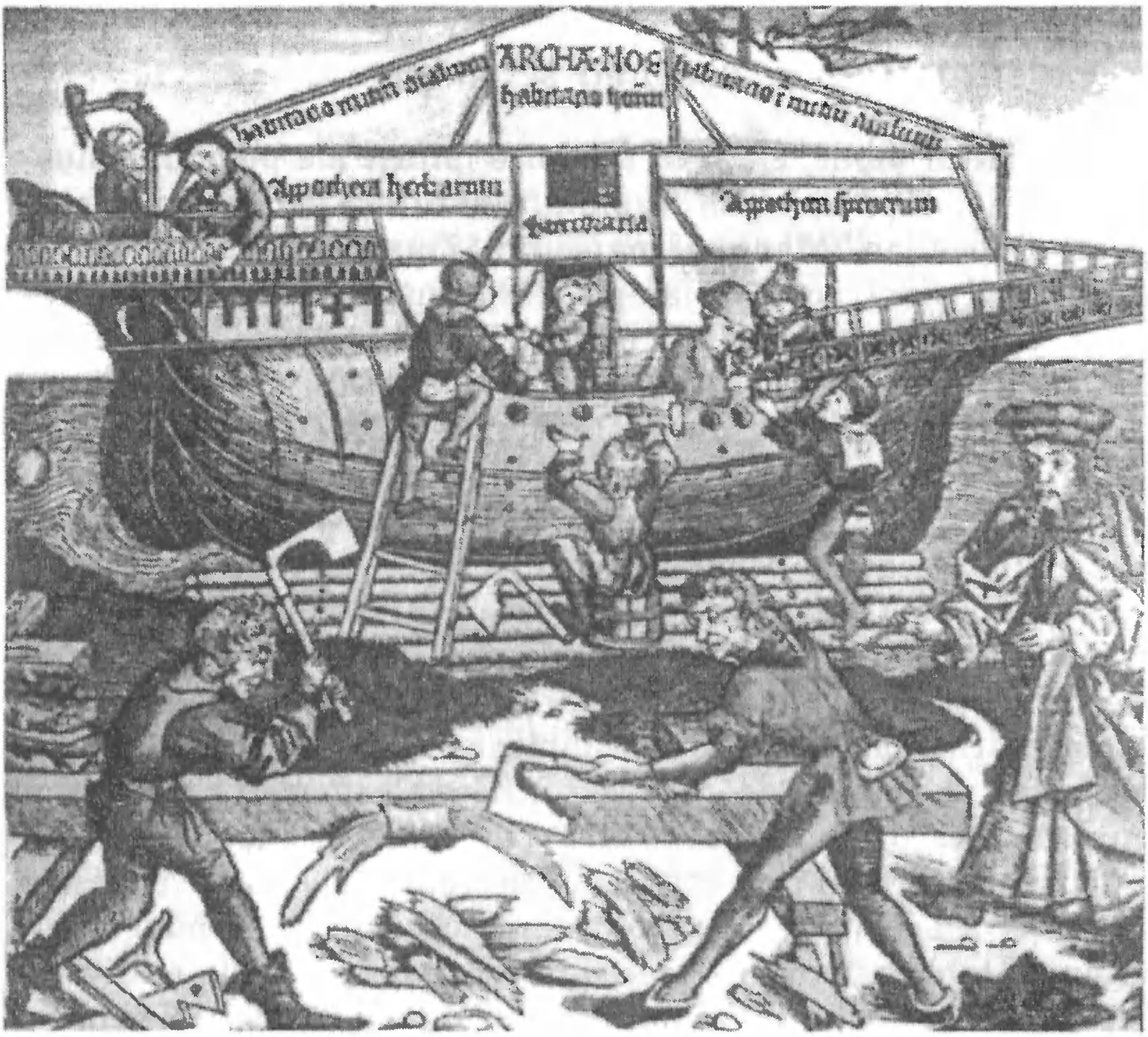
Toți acești eroi de mit, legendă sau basm – a căror biografie începe printr-o zămislire miraculoasă sau doar insolită și continuă cu expunerea lor pe apă, ca prunci, într-o arcă (ladă, coș, butoi) – ajung să fie (ca și Noe sau omologii săi) întemeietori de seminții, imperii, cetăți etc. Clasică alegorie a *creației* pornind dintr-un *ou cosmogonic* plutind pe *apele primordiale*. Cele două miteme (*salvarea într-o arcă* și *abandonarea pruncului pe ape*) nu sînt numai analoage, dar par a fi două ipostaze epice ale aceluiași arhetip. Un argument în această privință este faptul că *arca lui Noe* (*Geneza*, VI, 14) și *coșul lui Moise* (*Exodul*, II, 3) sînt desemnate în *Vechiul Testament* prin unul și același cuvînt ebraic: *tebah*.

3. *Ce ziua clădea, noaptea se surpa*

Atît în mitul biblic, cît și în celelalte mituri ale potopului luate în discuție, după episodul legămîntului dintre zeu și „omul ales" (Noe, Deucalion, Manu, Utnapiștim, Ziusudra) și după cel al construirii arcei, se trece la episodul „lansării la apă" și al începerii potopului. În timpul edificării arcei nu survine nici o contradicție, nici un element epic neprevăzut. Totul se desfășoară conform planului dinainte stabilit și de sus orînduit. În toate cazurile, Cosmocratul este omnipotent și omniscient, iar omul (chiar dacă este „cel ales") nu are de făcut decît să urmeze întocmai indicațiile primite.

Situația este esențial diferită în cazul variantelor românești ale legendei potopului. Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, o construcție nu poate fi durată *oricum* și *oriunde*, mai ales una cu conotații simbolice atît de complexe cum este arca. Principiul Haosului se opune oricărei creații, fie a Cosmosului, fie a unui microcosmos (casă, templu, arcă), iar zeul sau eroul demiurg trebuie să-l răpună prin acte „magice" sau „războinice". Un astfel de motiv a fost interpolat în variantele populare românești ale legendei biblice, variante culese în jurul anului 1900, în diverse regiuni ale țării, din Bucovina pînă în Oltenia (3, pp. 126 și urm.; 2, p. 153; 23, p. 19). Iată episodul în rezumat:

În pădure, Noe construiește arca în secret (impus de Dumnezeu). În timp ce lucrează, se taie la o mînă. Din sîngele scurs pe pămînt crește călinul. Personaj inedit în economia mitului, Diavolul simte că se pregătește ceva și o convinge pe nevasta lui Noe să-l îmbete și să-l tragă de limbă pe acesta. Nevrînd ca cineva să mai scape în urma potopului (regresiunea totală în Haos fiind o dorință firească a unei întrupări a acestuia), Diavolul – după ce află unde și ce face Noe – dezmembrează arca atunci cînd e gata. „Corabia se desface și lemnele sar în picioare pe la locurile lor, de unde au fost tăiate." (3, p. 128) În timp ce-și deplînge soarta, Noe aude o voce (Dumnezeu sau un înger) care îl învață ce trebuie să facă. Noe se duce la *primul copac* pe care l-a folosit la construcție (de regulă un paltin), face din el o scîndură și două ciocănele și începe a toca la rădăcina lui. „A luat Noe toaca corabiei și a început a toca; și au început a se aduna lemnele, una cîte una, și a se așeza fiecare la locul lor, pînă ce s-a făcut corabia întreagă, întocmai cum fusese și mai înainte." (3, p. 129) De atunci ar fi pe lume toaca, de atunci se face ea din paltin și tot de atunci fuge dracul de ea (vezi apelativul „ucigă-l-toaca") (3, p. 130).



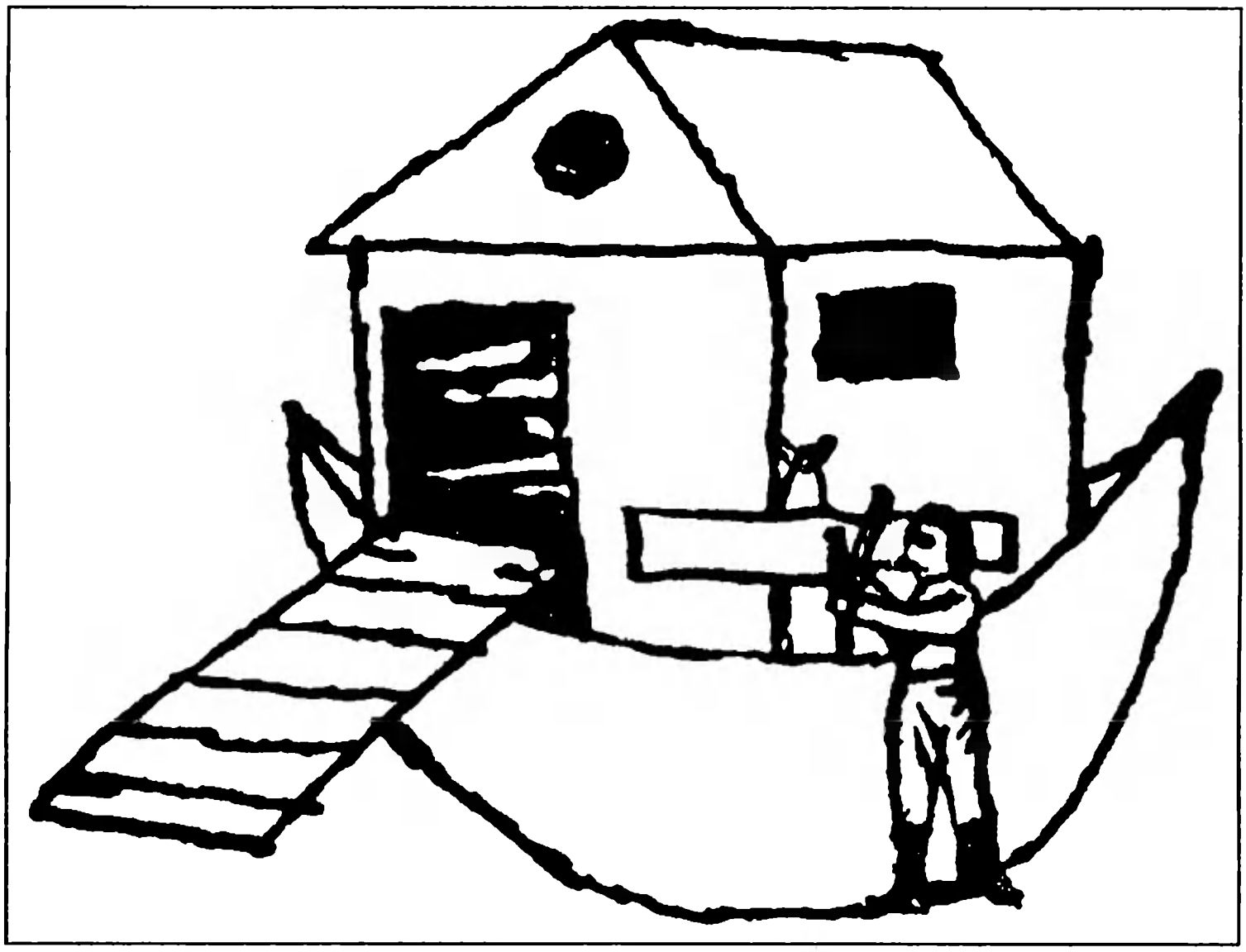
11. *Noe construind arca*
(gravură germană, secolul al XV-lea)

Este evident faptul că, față de varianta biblică, acest episod este inedit (99). Sursa lui este o legendă apocrifă care apare, de exemplu, într-o redactare tîrzie în limba rusă a *Revelațiilor* lui Pseudo-Methodius din Patara (42): „Înainte ca Domnul să trimită potopul, i-a poruncit lui Noe să construiască pe ascuns o arcă și să nu spună nici nevestei lui despre ceea ce face. În timp ce Noe lucra în munți, în pădure, a venit diavolul și l-a întrebat ce face, dar Noe nu a vrut să-i spună. Atunci diavolul s-a dus la nevasta lui Noe și i-a spus să-i pregătească o băutură vrăjită ca să afle secretul. După ce Noe a băut, nevasta a început să-l descoasă, și el i-a spus totul. Cînd Noe s-a dus a doua zi la lucru, a găsit arca făcută bucăți. Diavolul o distrusese. Noe a plîns zi și noapte și i-a părut rău de păcatul făcut. Atunci un înger i-a adus iertarea și i-a spus să construiască arca din nou. Cînd a fost gata, Noe a luat cîte o pereche din fiecare viețuitoare [ș.a.m.d.]" (30, p. 258).

Această legendă apocrifă a circulat în estul Europei, generînd o serie de legende populare atestate la slavi (ruși, polonezi, ucraineni) și la uralo-altaici (unguri, estoni, voguli, votiaci,

ostiaci, buriați) (30, p. 258 ; 41, p. 278 ; 100, pp. 93-94). Folcloristul german Oskar Dähnhardt a adunat mare parte dintre aceste legende, mai puțin pe cele românești, pe care nu le-a cunoscut. El a observat, pe bună dreptate, faptul că fiecare popor a dat poveștii o tentă proprie, excluzînd sau, dimpotrivă, adăugînd episoade noi în textul legendei apocrife (30, pp. 269-271). Este exact ceea ce s-a întîmplat și pe teren românesc, și este util de văzut de ce au optat românii pentru această legendă (în locul celei canonice) și cum (eventual, cînd) au adoptat-o conform propriei lor mentalități mitice.

Față de variantele culese la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX (rezumate mai sus), există o atestare mai veche (începutul secolului al XIX-lea) într-o reprezentare iconografică, singura de această natură pe care am găsit-o în căutările mele. Este vorba de o pictură de pe peretele vestic al naosului bisericii de lemn din satul Bîrsana (Maramureș), realizată în 1806 de „zmeritul zugrav Hodor Toader din Vișeul de Mijloc" (31). Din păcate, imaginea în discuție și inscripția care o dublează sînt astăzi complet deteriorate, fiind indescifrabile, dar Nicolae Țațu și Victor Brătulescu au realizat unele fotografii în 1938, cînd pictura era doar parțial distrusă.



12. *Noe bătînd toaca în fața arcei*
(frescă, biserica din Bîrsana, Maramureș, 1806,
desen după original de Adrian Șuștea)

Din fotoreproducerile publicate de Victor Brătulescu și din cele inedite, rămase în arhiva sa (32), se pot vedea următoarele elemente. Arca este reprezentată în forma „clasică" de casă plutitoare. În fața ei, stînd în picioare, Noe lovește cu două ciocănele într-o toacă agățată de peretele arcei. Așa cum am arătat, inscripția care însoțea imaginea este astăzi ilizibilă, dar din fotografiile realizate în 1938 se poate descifra următorul text: „CÎND AU BĂTUT NOE TOACA ȘI S-AU FĂCUT... KORABIA" (32). Nu *ARCA*, ci *KORABIA*, cum este de regulă numită ambarcațiunea diluviană în inscripțiile picturilor murale ale altor ctitorii de lemn din Maramureș (vezi biserica din Rozavlea, naos).

Dar cea mai veche atestare documentară a unei astfel de legende este cuprinsă în lucrarea numită *Codex Bandinus*, scrisă între 19 octombrie 1646 și 2 martie 1648. Voi considera anul 1647 ca dată convențională a atestării. Autorul acestui manuscris este un episcop romano-catolic, Marcus Bandinus: „Arhiepiscop al bisericii mitropolitane de la Marcianopole în Misia inferioară, în domnia Bulgariei și administratorul umil și nedemn al Durostorului [...] și al [orașului] Tomis în Sciția la Marea Neagră și al Moldovei". În anul 1646, papa Inocențiu al X-lea îi cerea supusului său să întreprindă o vizită în Moldova și să-i înainteze un „raport general" privind situația tuturor bisericilor de rit romano-catolic din această provincie, pentru a studia, se pare, posibilitatea convertirii populației Moldovei la catolicism. În afară de tratarea temei comandate, Bandinus – fiind un intelectual de rasă – a făcut (așa cum singur notează în titlu: „cu multe adnotațiuni de lucruri care la scriitori abia sau rar se pot afla") o descriere detaliată și riguroasă a localităților, oamenilor, obiceiurilor, precum și a condițiilor sociale, economice, culturale și istorice din Moldova acelor timpuri, lăsînd posterității un material documentar extrem de prețios.

Ceea ce mă interesează este faptul că Marcus Bandinus prezintă toate garanțiile unui informator serios, obiectiv și competent, mai ales pentru acele vremuri, cînd informațiile vehiculate de diverși călători erau marginale, fragmentare, confuze și împănate din belșug cu elemente fantastice. Știind probabil aceste lucruri, Bandinus însuși notează că lucrarea sa a fost „cu cea mai mare fidelitate și acuratețe scrisă și terminată la Bacău, în Moldova, în arhiepiscopala noastră reședință". Șansa a făcut ca manuscrisul lui Bandinus să nu se fi rătăcit în cine știe ce tainic ungher al arhivei Vaticanului, ci să fi fost descoperit și achiziționat de Constantin Esarcu, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, într-un anticariat din Italia. Ulterior, textul a fost tradus din latină de V.A. Urechia, pentru a face obiectul unei comunicări în cadrul Academiei Române, în anul 1895 (33). Dar iată pasajul care ne interesează din *Codex Bandinus*, în traducerea destul de stîngace a lui V.A. Urechia:

„Înainte de tragerea clopotelor, românii precum și cei mai mulți greci au deprinderea de a bate într-o scîndură, care obișnuit se numește «crepitaculum», adică toacă. Un oarecare prea învățat al lor, întrebat fiind de ce fac aceasta, a înșirat o poveste de babe despre arca lui Noe, îmbrăcînd-o în colorile sacrei scripturi. Dumnezeu de două ori a scăpat neamul omenesc. Întîi prin Noe, ca să nu piară înecat sub apele diluviului, și a doua oară prin fiul său [Isus]. Se bate deci scîndura ca să se reamintească timpul acelui cataclism, adică timpul în care Noe din ordinul lui Dumnezeu a construit arca, ca să se mîntuiască dînsul și sămînța animalelor. Cît lucra la arcă Noe, ajutat de 100 oameni, pe zi, diavolul dărîma într-o noapte, deci perduse Noe speranța să mai termine arca, pînă ce spiritul sfînt n-a insuflat lui Noe să bată o scîndură răsunătoare. Făcînd aceasta și lemnele construcțiunii desfăcute de diavol, la baterea uneia numai din scînduri, prin un divin impuls s-au împreunat unele cu altele, tocmai cum Noe cu ajutorii săi le împreunase. Așadar, în memoria acestei bătăi de scîndură a lui Noe și a binefacerii divine, au luat obiceiul de a bate scîndura înainte de tragerea clopotelor. Se consideră aceasta ca un oracol divin." (33, p. CLIX; vezi și nota 116)

4. *Legende ale construcțiilor*

Este evidentă asemănarea esențială dintre legenda consemnată de Bandinus în 1647 și legendele populare referitoare la potop culese la distanță de două secole și jumătate (circa 1900). În toate aceste variante (dar mai ales în cea consemnată de Bandinus) recunoaștem unele motive ale legendei tip *Meșterul Manole*, și acest fapt nu trebuie să ne surprindă. Legenda potopului a fost adaptată conform credințelor și practicilor specifice mentalității arhaice românești. Recunoaștem funcționarea aceluiași mecanism cultural – comentat în capitolul anterior (cel cu „masa de fier") –, doar că, de data aceasta, cu toate că motivele interpolate sînt mult mai complexe, inserția nu se mai produce forțat și nici cu evidența artificiului epic. Una dintre explicații este aceea a asimilărilor lesnicioase:

- meșterul arhitect (Manole);
- Vodă, care comandă construirea mănăstirii;
- mănăstirea (sau casa, cetatea, podul, construcții în jurul cărora se vehiculau astfel de legende);
- stihia distructivă;
- surparea mănăstirii;
- gestul magic al sacrificiului.

- meșterul tîmplar (Noe);
- Dumnezeu, care comandă construirea arcei;
- arca (cu polisimbolismul ei: casă, cetate, templu, „pod peste ape");
- diavolul;
- dezmembrarea arcei;
- gestul magic al baterii toacei.

Dacă ipoteza mea este corectă, putem redeschide dosarul problemei celei mai vechi atestări documentare a unei legende, avînd ca motiv epic central năruirea construcției. Luînd ca punct de pornire celebra baladă *Negru Vodă și Manoli sau Monastirea Argeșului*, publicată în 1853 de Vasile Alecsandri, să încercăm o retrospecție, o trecere în revistă a atestărilor anterioare. Cu cîțiva ani mai înainte (1847), Cezar Bolliac publicase deja poezia *Meșterul Manole* – o prelucrare cultă a unei balade populare. 1842 este anul primei publicări a unei legende tip *Meșterul Manole*, în care apar toate principalele motive cunoscute. Legenda a fost publicată fără semnătură, în *Almanah de învățătură și petrecere*, la Iași, dar conform unor argumente convingătoare aduse de cercetători (36, p. 42) se pare că ea a fost consemnată de Mihail Kogălniceanu (o vom numi convențional „varianta Kogălniceanu").

În anul 1793, un călător rus de origine germană, Johann Cristian Struve, trecînd prin Iași, a notat neglijent în jurnalul său (publicat la Gotha, în 1801) o legendă privind construirea Mănăstirii „Trei Ierarhi": un arhitect și 80 de meșteri au lucrat timp de 50 de ani (!) la ridicarea lăcașului comandat de domnitorul Vasile Lupu. Dar, dînd asigurări că poate dura o construcție asemănătoare și în altă parte, arhitectul, „după cum spune legenda, [...] fu aspru pedepsit" (36, p. 41). Tema surpării construcției nu apare aici în mod explicit, dar se bănuiește că legenda conținea și acest motiv epic (neconsemnat de tînărul călător, grăbit și neinteresat), care ar justifica perioada exagerat de mare a construirii (80).

Cam în aceeași perioadă (circa 1790), austriacul Franz Joseph Sulzer a consemnat – în lucrarea sa *Geschichte des transalpinischen Daciens* – tradiția conform căreia domnitorul Țării Românești, Nicolae Mavrogheni (1786-1790), ar fi permis turcilor să ridice o moschee pe dealul Mihai-Vodă din București, dar că zidurile s-ar fi dărîmat într-o noapte, din cauza nemulțumirii „duhurilor pămîntului".

După unii cercetători (36, pp. 40-41; 37, p. 222), aceste informații ar fi cele mai vechi atestări documentare, pe teritoriul românesc, ale unor motive din legenda tip *Meșterul Manole*: surparea construcției (Sulzer, 1790), pedepsirea meșterului (Struve, 1793), zidirea femeii etc. (Kogălniceanu, 1842). Față de aceste constatări se pot aduce unele îmbunătățiri. În primul rînd, amintesc aici o legendă privind întemeierea cetății Poenari, pe rîul Argeș (la nord de Curtea de Argeș, sat Bucșănești, comuna Corbeni, județul Argeș), legendă consemnată în 1747 de Mitropolitul Neofit I Cretanul, în jurnalul călătoriilor sale. Manuscrisul în limba greacă, intitulat *Condica de casă a prea Sfîntului Neofit Mitropolitul Ungrovlahiei*, se păstrează la BAR, la nr. 2106. În timpul unei

călătorii făcute de mitropolit „în eparhia noastră, în zilele prea înălțatului domn Constantin Mavrocordat" –, vizitînd cetatea Poenari, Neofit consemnează următoarele în jurnalul său, pe data de 11 iulie 1747: „Zic oamenii, că aciastă cetate s-au făcut cu tărgovești̦enii și zic, că la zidirea cetății au fost un Manole văt(af) și, surpîndu-se zidul, și-ar fi zidit muerea lui în zid, ca să stea în zid" (40, p. 308). Chiar dacă lapidară, această informație conține elemente importante pentru istoricul problemei:

- motivul epic „surparea zidurilor";
- cea mai veche atestare documentară a motivului „zidirea soției meșterului în vederea terminării construcției";
- atestarea pentru prima dată a numelui „vătafului" Manole într-un astfel de context;
- probează circulația unei astfel de legende, la jumătatea secolului al XVIII-lea, în imediata vecinătate a Mănăstirii Argeș;
- este o atestare documentară mai veche și mai completă decît cele de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, considerate ca fiind „cele mai vechi".

Față de relatarea mitropolitului Neofit (1747), relatarea arhiepiscopului Bandinus (1647) este cu un veac mai timpurie. Cu toate că Marcus Bandinus a consemnat o altă legendă (cea a edificării arcei de către Noe), pare foarte probabil ca aceasta să fi „împrumutat" unele motive aparținînd legendei tip *Meșterul Manole*, fapt care ar permite „coborîrea" datei primei atestări documentare a acesteia la jumătatea secolului al XVII-lea. Însuși Bandinus a remarcat (ceea ce, evident, nu era greu) faptul că este vorba de o arhaică legendă păgînă (*anilis fabula*) (35), contaminată cu elemente biblice (*sacrae scripturae coloribus vestitam*). Această contaminare însă nu ne împiedică să recunoaștem majoritatea motivelor principale din legenda tip *Meșterul Manole*:

1. Dumnezeu cere unui meșter (tîmplar, în variantele populare ulterioare) să ridice o construcție (arca) menită (ca și mănăstirea) să mîntuiască ființele;
2. Meșterul se apucă de lucru împreună cu 100 de ajutoare. Acest motiv epic este evident interpolat, fiind rezultatul unei contaminări, pentru că nici în textul biblic, nici în textul apocrif (și nici măcar în legendele populare ale potopului, culese în jurul anului 1900) nu se pomenește de meșteri care să îl ajute pe Noe. Mai mult decît atît, un astfel de *topos* nu ar fi putut apărea în legenda populară a potopului ca o dezvoltare firească a acesteia, pentru că ar fi intrat în contradicție flagrantă cu un alt motiv-cheie al legendei – *edificarea arcei în secret* (41, p. 278).

„[Dumnezeu] i-a poruncit lui Noe să construiască *pe ascuns* o arcă și să nu spună nici nevestei lui despre ceea ce face." (30, p. 258; vezi și 3, pp. 125 și urm.) În forma consemnată de Bandinus, motivul *meșterii care ajută* pare a fi preluat din legendele tip *Meșterul Manole*, unde acest *topos* este întotdeauna prezent, inclusiv în cele mai vechi atestări. În „varianta Neofit" (1747), cetatea Poenari este întemeiată de vătaful Manole, ajutat de meșteri tîrgovișteni (40, p. 308), iar în „varianta Struve" (1793), Biserica „Trei Ierarhi" este ridicată de un arhitect cu concursul a 80 de meșteri (36, p. 41);

3. „Cît lucra la arcă Noe [...] pe zi, diavolul dărîma într-o noapte." Acest topos este analog cu cel din legenda tip *Meșterul Manole*, spre deosebire de textul apocrif și chiar de legendele populare tîrzii, unde arca nu se surpă periodic, ci o singură dată, atunci cînd este gata;
4. Cauza surpării construcției este Diavolul – principiu al Haosului (care se opune Creației) și tipic înlocuitor creștin al stihiei haotice/duhului rău (care surpă mănăstirea ridicată de Manole). Acesta este un motiv dualist (Cosmos-Haos, Creație-Distrugere, Dumnezeu-Diavol etc.) care se află și în centrul de greutate al legendelor cosmogonice românești. De altfel, acest motiv (diavolul – cauză a surpării podului, bisericii etc.) apare și în alte legende ale construcțiilor, la francezi, ucraineni etc. (43, pp. 10-11);
5. Noe își pierde speranța, dar i se dezvăluie necesitatea efectuării unui anume act ritual, care va anihila manifestarea malefică a stihiei;
6. Meșterul efectuează gestul ritual și construcția este terminată, fără să se mai dărîme.

S-ar putea reproșa acestei analogii faptul că lipsește tema jertfei umane. Acest *topos* mi se pare important, dar nu esențial. Pentru mentalitatea arhaică, esențiale erau următoarele motive: principiul Haosului se opune oricărei creații, iar Demiurgul produce un act magic (care a îmbrăcat diverse forme, în spațiu și timp) de răpunere, alungare sau îmbunare a stihiei haotice, reușind să ducă la bun sfîrșit creația – adică motivele notate de noi cu numerele 3, 4, 5, și 6 din „varianta Bandinus".

Pun în paranteză faptul că un pseudosacrificiu ar putea fi depistat într-o variantă populară a legendei potopului. În Bucovina, se spune că Noe nu și-a luat nevasta în arcă, lăsînd-o pradă potopului „pentru că l-a fost înșelat" (23, p. 19) și, în schimb, a luat cu el o altă pereche de oameni (repopularea trebuia totuși să se producă!). Cu toate acestea, nu se poate considera episodul

respectiv ca o posibilă reminiscență alterată a unui ritual de sacrificiu uman, din următoarele motive:

a) Unicitatea atestării;
b) Motivația justițiar-morală enunțată, destul de plauzibilă pentru a nu crede că ascunde în spatele ei vreo altă justificare și
c) „Sacrificiul" se produce *post factum*, și nu ca o necesitate rituală impusă de terminarea construcției.

Un argument în sprijinul ipotezei mele că legenda românească a potopului a fost contaminată cu motive proprii legendelor tip *Meșterul Manole* este asemănarea dintre variantele românești ale legendei potopului și o variantă ucraineană a legendei edificării unei biserici (43, p. 10). Dumnezeu (împreună cu Sf. Petru și Sf. Pavel) umbla pe pămînt, printre oameni. În vederea creștinării acestora, el hotărăște să ridice o biserică și, în acest scop, a început să care lemne din pădure; dar diavolul împrăștia noaptea grămada de lemne adunate în timpul zilei. Atunci, Dumnezeu se duce la un călugăr pustnic (omologul lui Noe) și îi cere să ridice biserica. Ajutat de Dumnezeu, călugărul „îl descîntă" pe diavol și-l pune să care lemnele înapoi din pădure, pentru ridicarea bisericii. Diavolul, printr-un șiretlic, reuși să-l facă pe călugăr să-i promită „zece suflete". Călugărul îl bagă pe drac într-o scorbură a unui stejar din fața bisericii, iar Dumnezeu închise scorbura și pe diavol în ea. Din trupul diavolului curse pe pămînt sînge, din care răsări tutunul („iarba Dracului") (101).

Principalele motive comune care apar în cele două legende ar fi următoarele:

a) Răspîndirea în timpul nopții a lemnelor adunate în timpul zilei. Este o ipostază epică a năruirii periodice a construcției. Aceeași imagine apare în unele variante românești ale legendei potopului: „Dracului atît i-a trebuit; iute s-a dus în pădure și cum a dat cu ochii la grămada de lemne, le-a răspîndit Nichipercea, de nu s-a știut lemn cu lemn" (3, p. 130);

b) Imaginea Dracului, obligat printr-un act magic să aducă înapoi lemnele, o regăsim și în legendele românești ale potopului: „Să te duci [i-a spus Dumnezeu lui Noe] la copacul din care ai tăiat cel dintîi lemn, să cazi în genunchi acolo, să te închini și să cetești rugăciuni pînă la sfîrșit. Noe merse la copacul știut și într-atît se rugă încît [...] Dracul se înspăimîntă de atîtea rugăciuni, că făcu corabia la loc, întocmai cum fusese la început" (3, p. 126);

c) Un alt motiv comun celor două legende este „înfruntarea dintre Dumnezeu și Diavol" (44, p. 38), în fond înfruntarea dintre cele două principii, al Cosmosului și al Haosului, pe care le

întrupează. Motivul este universal răspîndit în miturile cosmogonice dualiste (inclusiv în cele ale ucrainenilor și ale românilor) (102), și nu trebuie să ne surprindă prezența lui în legende referitoare la întemeierea unei biserici, respectiv a unei arce (ambele fiind ipostaze ale micro-Cosmosului).

Greșelile omului (ale lui Noe, respectiv ale călugărului) sînt speculate de diavol, care reușește să-l înșele, dar virtuțile acestuia îl fac pe Dumnezeu să-l ajute. În fond, prin „firea" lui, omul oscilează între cele două „supraputeri" cosmice antagoniste, dar solidaritatea lui Noe (respectiv a călugărului) cu Dumnezeu îi face pe aceștia să-l învingă, în final, pe diavol și să reușească să întemeieze arca (respectiv biserica);

d) Un motiv comun este și acela al copacului care crește în fața bisericii și în scorbura căruia călugărul îl închide pe diavol, în legenda ucraineană, și, respectiv, copacul din care se face arca și din care Noe alungă pe diavol pe cale magică, în legenda românească. Cele două imagini sînt doar formal diferite, dar esențial analoage. Fie că Diavolul este închis în scorbura (rădăcina) copacului, fie că este alungat din lemnul acestuia, în ambele cazuri, duhul rău este „redus la tăcere", la starea de nonmanifestare și, ca atare, „opera" poate dura. Vom găsi cele două metode de purificare magică în descîntecele românești incantate la edificarea unei *coloane a cerului*. Iată un descîntec moldovenesc, menit să „închidă" demonul „în rădăcină, la nelumină": „Cu grijă cum te tai,/ grijă să ai,/ să nu sai/ din coajă,/ din lemn,/ din rădăcină;/ să stai chircit,/ înghesuit,/ turtit,/ în rădăcină,/ la nelumină..." (47, p. 173), sau un exorcism oltenesc, menit să alunge dracul din lemnul copacului: „Bradule,/ frumosule,/ voinicule,/ cin' te-a tăiat,/ te-a despicat,/ te-a desciotit,/ cin' te-a bătut/ par în pămînt/ ca să scoată pe dracu;/ cin' te-a bătut/ cu nuiele de alun/ să-l scoți pe nebun/ să se ducă/ nălucă" (47, p. 175). Ridicarea unei *coloane a cerului*, bătutul cu nuiaua de alun („nașul șarpelui") sau de paltin, bătutul în toaca din lemn de paltin etc. sînt toate gesturi rituale apotropaice; demonii sînt exilați sub pămînt sau în „pustie", în zona necosmizată, „unde popa nu toacă,/ unde fata nu joacă,/ unde-n răscruce/ nu e stîlp să urce" (47, p. 178);

e) În ambele legende (cea românească a edificării arcei și cea ucraineană a edificării bisericii) lipsește „jertfa zidirii", chiar dacă legenda ucraineană ar putea conține „sămînța" motivului. Nu sînt de acord cu Mircea Eliade, care credea că, în acest caz, diavolul este cel jertfit și că astfel „clădirea poate dura" (44, p. 38). Jertfa zidirii ar putea, eventual, consta în cele „zece suflete" cerute călugărului de către drac, dar, în acest caz, ar fi vorba de

o „jertfă ratată". „Jertfa de sînge a fost înlăturată de cei care au recepţionat motivul în Ucraina – glosează V. Ciobanu pe marginea unui fenomen similar, dintr-o altă variantă ucraineană – datorită faptului că aceia care au adaptat acest motiv cu o atît de vastă circulaţie [...] s-au gîndit că ar fi o impietate să vorbeşti de sînge uman sau chiar animal la zidirea unui lăcaş sfînt." (43, p. 9 ; vezi şi 36, pp. 100-101)

*

Lipsa temei jertfei umane este justificabilă din mai multe puncte de vedere. În practică, acest ritual sîngeros a dispărut sau a fost „îndulcit" din vremuri imemoriale, fiind înlocuit cu *simulacre de jertfiri* sau cu *jertfiri de simulacre* (diverse animale, fantoşa, umbra, „măsura" sau, mai nou, fotografia unui om, produse agricole, bani etc.). Sub influenţa creştinismului, s-a apelat la prestigiul obiectelor de cult : icoană, crucifix, agheasmă, candelă etc. – elemente care, într-un fel sau altul, erau folosite în practicile magico-rituale referitoare la întemeierea unor construcţii noi. Sacrificiul uman s-a păstrat doar la nivel epic, dar chiar şi în acest caz el apare adesea mascat. Moartea este accidentală şi nu provocată, sau este provocată, dar din alt motiv decît cel real. În legenda întemeierii Mănăstirii Putna, de exemplu, relatată de cronicarul Ion Neculce în *O samă de cuvinte*, se spune că Ştefan cel Mare şi trei copii de casă au tras cu arcul ; unde au căzut săgeţile domnitorului şi a doi dintre copii, s-a construit altarul, respectiv clopotniţa şi poarta mănăstirii. Celui de-al treilea copil *i s-a tăiat capul pentru că a aruncat săgeata mai departe decît vodă* (39, p. 11).

Mai mult decît atît, în unele legende a apărut o inversare totală de situaţie, datorită schimbării radicale a mentalităţii. Vechiul scenariu mitico-ritual nu mai putea fi nici înţeles, nici acceptat. Dimpotrivă, fiind blamat, a fost înlocuit cu opusul său. Vechile credinţe şi practici au devenit incompatibile cu noua mentalitate şi, ca urmare, cel considerat înainte ca fiind un *erou* care aplică întocmai *legea pămîntului* (sacrificiul ritual) a devenit – pentru noua mentalitate şi deci în noua formă a eposului – un *ne-legiuit* şi a fost tratat ca atare. Putem recunoaşte funcţionarea unui astfel de mecanism psihosocial în legenda lui Lycaon, cel transformat în lup de către Zeus pentru că i-a sacrificat acestuia un copil. Mîniat de gestul lui Lycaon (fiul lui Pelasgos, strămoşul mitic al pelasgilor), Zeus trimite potopul, de care scapă într-o ladă doar Deucalion şi Pyrrha, al căror fiu, Hellenus, este socotit strămoşul grecilor (helenilor). Subtextul mitului pare evident : înlocuirea unei mentalităţi arhaice şi a unor ritualuri barbare

(practicate de pelasgi, populație balcanică prehelenică), în favoarea unor credințe și practici diferite, instaurate de nou-veniți.

O *inversiune* similară poate fi stabilită chiar în „varianta Kogălniceanu" (1842) a legendei Bisericii „Trei Ierarhi" din Iași. Arhitectul își zidește soția și copilul, reușind astfel să dureze biserica, dar Vasile Vodă Lupu, aflînd de *nelegiuirea* săvîrșită, hotărăște ca numele arhitectului să fie șters de pe inscripția bisericii, iar acesta să fie părăsit pe acoperiș, de unde, încercînd să zboare, va cădea găsindu-și moartea (36, pp. 41 și 254). Nu este întîmplător faptul că această *inversiune* apare într-o legendă din Moldova – regiune unde s-a constatat, pe de o parte, frecvența redusă a temei „femeia înzidită" (38, p. 49; 36 vezi harta) și, pe de altă parte, o bogată atestare a unei alte teme, cea a întemeierii construcției pe locul și din lemnul unui copac din care au fost alungate, pe cale magică, duhurile malefice (103).

5. *Toaca lui Noe și Toaca lui Dumnezeu*

Obiceiul de a bate toaca este, probabil, precreștin. El a fost preluat și încorporat ceremonialului creștin-ortodox în exclusivitate, fiind complet necunoscut la catolici. În limbile vest-europene nici nu există termeni care să desemneze acest instrument. La jumătatea secolului al XVII-lea, arhiepiscopul catolic Marcus Bandinus era contrariat de această „deprindere" pe care o au „românii, precum și cei mai mulți dintre greci" (e vorba, probabil, de *creștini greco-ortodocși*) (33, p. CLIX).

Semnificația „bătutului în lemn" era aceea de a alunga/răpune duhurile rele, în cazul nostru, cele care se opun creației, cele care aduc în stare de ruină (*Haos*) o construcție ordonată (*Cosmos*). Am văzut că, în legendele românești ale potopului, Noe face toaca din *primul copac (folosit)* sau, mai simplu, lovește cu toporul în *primul copac*: „Noe, mergînd la acel [prim] copac, a bătut cu toporul într-însul și [...] mergînd la corabie a văzut-o întreagă" (3, p. 126).

Conotațiile magico-simbolice ale *primului copac* le aflăm din practici arhaice de construcție. În satul Scăieni, din munții Buzăului, una dintre cele mai vechi localități din zonă, primele case au fost durate după un canon de construcție arhaic: la marginea pădurii, primului copac ales pentru a servi ca „talpă" a casei i se dădea prin tăiere direcția de cădere dorită. Acolo unde cădea, fără a mai fi mișcat din loc, trunchiul era fasonat, se așezau pietre sub el și temelia casei era gata (45). Observăm, în afara prestigiului magic al *primului copac*, ideea construirii chiar pe locul și din materialul copacului consacrat, căruia i se aduc cît mai puține modificări posibile față de starea lui naturală.

De fapt, motivul „primului copac" este o reminiscență a motivului „singurului copac" (monodendron, monoxilă). Aceste motive dendrolatrice se regăsesc:

- în riturile arhaice privind construirea de succedanee și de simulacre ale *coloanei cerului* (104);
- în practica de a ridica lăcașuri, folosindu-se materialul unui singur copac consacrat (vezi „Mănăstirea-dintr-un-lemn" din Oltenia sau „Schitul-dintr-un-brad" din Moldova);
- și chiar în unele legende românești privind edificarea arcei: „Noe s-a apucat de lucru într-o pădure, departe, unde a găsit un copac din care și-a închipurluit [= înjghebat] tot lemnul [pentru arcă]" (3, p. 128). În acest ultim caz pare a fi vorba de o *luntre monoxilă*, iar toaca și arca, unul și același trunchi scobit de copac (46).

Imposibilitatea de a realiza practic toată construcția din lemnul unui singur copac consacrat a dus la o rezolvare simbolică: „lemnul sfînt" (*hagia xila* – este chiar numele grecesc al toacei) era încorporat în „centrul de greutate" al construcției: vatra satului, talpa casei, altarul bisericii, carena corăbiei etc. „Coloana cerului, fixată în vatra satului – notează Romulus Vulcănescu – hotărnicea în perioada feudală, ca altădată în comuna primitivă, prin așa-zișii «stîlpi sfinți», *inima așezării*, axele de contact divin-profan dintre lumi." (47, p. 177) Invariabil, în legendele moldovenești, pristolul sau altarul bisericii sînt făcute pe locul și din lemnul copacului în care s-a înfipt săgeata eroului întemeietor. Mai mult decît atît, la începutul secolului, D. Dan nota că „în altarul Mănăstirii Putna se păstrează, într-un postament de marmură vînătă, o bucată de trunchi de ulm, în care săgeata lui Ștefan cel Mare s-ar fi înfipt" (48, p. 13). Claudiu Paradais susține că, de fapt, e vorba de „un fragment de trunchi de paltin" în care s-ar fi înfipt săgeata voievodului (123, p. 16, și 124, p. 129). Tot în legende moldovenești se spune că, după ce Noe a reclădit arca bătînd în toaca de paltin, mai lipsea un singur lemn. În locul lui, Noe a pus chiar toaca (3).

*

O abordare comparativă a acestor motive mitice universale și practici magico-rituale arhaice ar putea să scoată la lumină pierdute semnificații simbolice.

a) *Legende grecești.* Un gest similar cu cele comentate îl regăsim în legenda edificării unei alte corăbii primordiale. Protectoare a corăbierilor, zeița Atena a împlîntat „la jumătatea carenei" navei Argo (117), în „centrul" construcției deci, o bucată din stejarul sacru din dumbrava oracolului lui Zeus, de la Dodona (Apollonios

din Rhodos, *Argonauticele* I și Orfeu, *Argonauticele*; *cf.* 105). Este un gest mitic de „sacralizare" a unei creații care, probabil, avea corespondențe în arhaice gesturi rituale de construcție.

În *Odiseea*, de exemplu, Ulise își construiește iatacul nupțial în jurul unui măslin, copac sfînt, consacrat zeițelor Atena și Demetra. Din lemnul și pe locul copacului sfînt din centrul iatacului, Ulise meșterește patul conjugal. El confecționează o *mobilă imobilă* din trunchiul măslinului care a fost lăsat cu rădăcinile în pămînt, marcînd pentru totdeauna „centrul locului", cum observă Jean Starobinski (64, p. 106). Este vorba de un ritual tainic de construcție, știut doar de cei doi soți (cu excepția unei slujnice credincioase). Dovadă că Ulise – la întoarcerea din lunga-i peregrinare – este recunoscut de Penelopa doar după ce trece proba cunoașterii acestui secret (106). Ulise săvîrșește o acțiune de ordonare rituală a spațiului, realizînd un *microcosmos mandalic*, organizat în cercuri concentrice – măslinul, patul, iatacul, palatul etc. –, avînd în „centrul de greutate" rădăcinile și trunchiul copacului sacru (*Odiseea*, XXIII, 214-288).

În alte episoade ale textului homeric, eroul va utiliza două instrumente, confecționate tot din lemn de măslin și tot în vederea răpunerii/organizării Haosului: o armă de răpunere a monstrului și o unealtă de edificare a corăbiei. „O boată verde de măslin" îi va sluji eroului pentru a-l răpune pe monstrul Polifem (*Odiseea*, IX, 414 și urm.). Și, ceea ce ne interesează în mod deosebit, zeița Calipso îl va înzestra cu o unealtă consacrată, un topor „c-o mîndrețe de coadă de măslin", cu care Ulise își va meșteri corabia care-l va duce spre casă din legendara insulă *Ogygia* (*Odiseea*, V, 311 și urm.).

b) *O legendă apocrifă*. Motivul care ne interesează a fost vehiculat în Europa și prin intermediul unei legende apocrife, cunoscute sub titlul *Cuvînt pentru lemnul crucii*. Iată, în rezumat, o versiune care a circulat în spațiul românesc. „Cînd vru Solomon să facă casă lui Dumnezău Svîntul Sion (87), slobozi Dumnezău lui Solomon un inel din ceri și cu dînsul sorociia dracii și toți asculta de dînsul." „Și zidi [Solomon] beserecă lui Dumnezău", dar numai pînă la acoperiș, căci pentru bolta templului nu reușea să găsească un „lemn [care] să acoapere beseareca". Solomon trimite dracii să-i aducă, pe rînd, copacul (un măslin) care crescuse deasupra capului lui Adam (din cununa acestuia, adusă de Sit din rai) și alți doi copaci crescuți în rai, de unde au fost dezrădăcinați și scoși de apele fluviului Tigru și, respectiv, de potop. Semnalez aici cel puțin două motive mitice solidare cu tema în discuție:

– cu ajutorul (inelului) lui Dumnezeu, Solomon trimite dracii să aducă lemnele pentru terminarea templului. La fel ca

în legenda românească a potopului și cea ucraineană a edificării bisericii, comentate de noi mai sus;
neputința lui Solomon de a termina construcția fără să încastreze în ea un „lemn sfînt", „un lemn ce era însămnat", un lemn care „foarte făcea ciudesă [= minuni] mari și slăvite" (mss. BAR nr. 469, jumătatea secolului al XVII-lea; *cf.* 49). În fond, acest ultim motiv este analog cu cel al năruirii periodice a edificiului. În ambele cazuri, creația nu poate fi săvîrșită fără efectuarea unor rituri magice de construcție (118).

c) *Legende sumero-akkadiene*. Pentru a demonstra arhaicitatea motivelor în discuție, voi face apel la unul dintre cele mai vechi texte cunoscute: tăbliția a XII-a a *Epopeei lui Ghilgameș*. Iată-l rezumat după versiunea akkadiană, care (*cf.* S.N. Kramer; 50, p. 258) „nu este altceva decît o traducere textuală în limba akkadiană [...] a unui poem sumerian". Un copac – Huluppu – care creștea pe malul Eufratului a fost smuls de *Vîntul de Sud* și acoperit de ape. Zeița Inanna (Ișstar la babilonieni) l-a luat și l-a răsădit în grădina sacră a templului ei din Uruk, cu gîndul să-și facă din lemnul lui un pat și un tron. Copacul adăpostea la rădăcină șarpele „care nu cunoaște vrajă", într-o scorbură a trunchiului, demonul feminin Lilith, iar în vîrf, pasărea furtunii, Imdugud. Sînt trei ființe simbolice, așezate pe trei paliere cosmice. Cu securea, Ghilgameș răpune șarpele, distruge cuibul lui Lilith și taie de la rădăcină copacul. Din lemnul lui se fac următoarele obiecte sacre: 1. Din trunchiul copacului – tronul și patul zeiței Inanna (77); 2. Din rădăcină – un instrument de percuție magic: „Pukku – cu putere de neînvins"; 3. Din coroană – un ciocănel magic: „mikku", cu care se bătea în „pukku" (21, p. 177; 50, p. 258; 51, p. 159).

Nu am prea multe date despre arborele *Huluppu* (52), dar este evident vorba de un arbore cu atribute cosmice. El poate fi asimilat, pe de o parte, cu arborele vieții *Huapa* (al cărui probabil prototip este), din mitologia iraniană, care crește în mijlocul lacului mitic *Vourukasha* (marea primordială) și care (*cf. Avesta*) conține germenii vitali ai întregii vegetații. Pe de altă parte, el seamănă cu arborele cosmic *Yggdrasil* (Frasinul lumii) din mitologia nord-europeană, care susține cele trei paliere cosmice și la rădăcina căruia sălășluiește balaurul Haosului, *Nidhöggr*, la trunchi – capra *Heidrun*, iar în coroană – vulturul *Wederfölmir*.

Aceste *toposuri* se regăsesc pînă la identitate în folclorul românesc, în basme, dar mai ales în bocetele de „petrecere a mortului". În peregrinarea sa, sufletul ajunge la „marea cea mare" în mijlocul căreia, „în groapa mărilor", crește „bradul

zînelor". Sufletul defunctului cere bradului să-l treacă în „aialalta lume", dar arborele îl refuză pe motiv că în vîrful lui „a puiat roșu șoimuleț", în tulpină – „vidră lătrătoare", iar la rădăcină – „galbenă șerpoană". Sufletul amenință copacul că va fi tăiat „cu un toporel" și că din lemnul lui se va face „Punte peste mare/ S-aibă trecătoare/ Suflete-ostenite/ Cătră rai pornite" (53, p. 107).

În legătură cu acțiunea stihială a *Vîntului de Sud* asupra copacului Huluppu și acoperirea lui de ape, este vorba de manifestarea Haosului asupra Cosmosului (arborelui cosmic). Să nu uităm că tot *Vîntul de Sud* este acela care distruge și scufundă corabia lui Adapa (21, p. 56) și tot el cel care aduce potopul asupra lumii în miturile sumero-akkadiene (21, p. 169).

Fără să intre în detalii, unii comentatori consideră că *pukku* este „un fel de tobă". În episoadele anterioare (tăbliței I și II), Ghilgameș folosește o tobă, dar aceasta este altfel denumită și are o altă destinație decît *pukku* – instrument de percuție cu nume și destinație inedite. Pe de altă parte, ambele obiecte (*pukku* și *mikku*) sînt făcute în exclusivitate din lemnul copacului *Huluppu*, fără să se vorbească despre utilizarea vreunei membrane de piele. Ar fi deci vorba de o placă de lemn care este lovită cu un ciocănel. Deci o „tobă de lemn" sau o „toacă" (54).

Scenariul episodului în discuție conține clișee care nu ne sînt străine: răpunerea demonilor din copac cu ajutorul securii, tăierea copacului sacru, confecționarea din trunchi a mobilierului destinat templului unei divinități, confecționarea din lemnul rădăcinii (unde se aciuase demonul-șarpe) a unui instrument magic care va fi percutat cu un ciocănel făcut din lemnul coroanei (unde se cuibărise *pasărea furtunii*). Confecționarea din lemnul copacului consacrat a mobilierului sacru, care marchează „centrul" unui templu (vezi și pristolul creștin), este echivalentă din punct de vedere simbolic cu construirea templului însuși. Cu toate implicațiile simbolice care decurg din această echivalență, știind că templul marchează „centrul" Lumii și este o „imagine" a ei.

Am văzut că menirea inițială a copacului *Huluppu* era aceea de a servi drept material pentru confecționarea *numai* a tronului și a patului zeiței. Deci, este probabil că instrumentul de percuție făcut din lemnul aceluiași copac este implicat în această „creație", slujind (ca și toaca lui Noe) la îndeplinirea unui ritual magico-muzical care să facă opera să dureze. Altfel, mobilierul sacru, implicit templul și implicit lumea s-ar surpa. Într-adevăr, textul continuă cu descrierea unui ceremonial magic de folosire de către Ghilgameș a acestui instrument magic de percuție. Dar, din păcate, textul este aproape ilizibil.

Epopeea continuă însă cu un alt episod extrem de interesant. Din cauza unei greșeli rituale (ruperea tăcerii), instrumentul

cade în lumea de sub pămînt. Enkidu pleacă în căutarea lui. Dar în timpul peregrinării în „lumea de jos" nu se mai amintește nimic de *pukku* și *mikku*. Mai mult, la reîntoarcerea pe pămînt, Ghilgameș nu-l întreabă pe Enkidu (cum ar fi fost logic) despre soarta instrumentului magic după care plecase, ci despre soarta sufletelor morților în lumea de dincolo. Este foarte probabil că plecarea în lumea subpămînteană după „toaca" magică este o alegorie a călătoriei întreprinse cu ajutorul (ritmului) ei în lumea de dincolo. Motivul pare a fi de structură șamanică;

d) *Legende și practici șamanice*. Toba șamanului joacă aceleași roluri: călăuză și vehicul. Ritmul ei îi produce acestuia o stare extatică, de „călător" prin cele trei zone cosmice. O serie de alte *topos*-uri caracteristice scenariilor mitico-rituale șamanice ne vor părea cunoscute, fiind analoage în unele privințe cu cele comentate din epopeea sumeriană și chiar cu cele din legendele românești în discuție. Astfel, în timpul inițierii extatice prin care trece viitorul șaman, una dintre viziuni este aceea a călătoriei pînă la *Centrul lumii*, din vîrful *Muntelui cosmic*. Acolo, *Marele Zeu* îi oferă, din *Copacul cosmic*, lemnul din care șamanul își va face toba. Această temă apare frecvent în miturile șamanilor despre originea sacră a tobei. Dar și în credințele și practicile ce însoțesc construirea propriu-zisă a acestui instrument. Copacul ales în pădure nu este unul profan. El este indicat fie de spirite, fie chiar de zeu prin fulgerare. Mai mult decît atît, în practicile, credințele și visele inițiatice ale șamanilor se pot recunoaște unele elemente din scenariul mitic al potopului: călătoria pe mare pînă la un munte (ca în majoritatea legendelor despre potop) sau pînă la un copac (ca în legenda indiană a potopului; *Shatapatha Brahmana*, I, 8, 1-6) din lemnul căruia șamanul își va face toba; folosirea tobei ca „luntre" cu care traversează marea; figurarea pe corpul de lemn al tobei a simbolurilor țărmului (*terra ferma*), al bărcii etc. (55, pp. 39 și 172).

Mircea Eliade a considerat că șamanismul din Asia Centrală și Nordică – inclusiv rolul magico-simbolic al tobei șamanului – a fost puternic influențat de diferite sisteme religioase sud-asiatice, în special de cele ale Indiei, Tibetului, Iranului, Mesopotamiei (55, pp. 495 și urm.). Ioan Petru Culianu a avut o poziție polemică, încercînd să răstoarne direcția de producere a influenței (de la nord la sud) (126). Cred că textul sumeriano-akkadian pe care îl comentez poate să aducă noi argumente privind problema influențelor „sudice" de care a beneficiat șamanismul asiatic, în speță problema originii tobei de lemn a șamanului (56). Aceasta cu atît mai mult cu cît motivul *Arborelui cosmic*, din care șamanul își face toba (motiv central în șamanism) și, în general,

sistemul cosmologic al șamanilor sînt probabil tot de origine mesopotamiană (108).

Nu se poate afirma cu certitudine faptul că toba șamanilor asiatici își are sorgintea în „toaca" (*pukku*) sumero-akkadiană. Ceea ce știm cu siguranță însă este faptul că instrumentul de tip *tobă* (membranofon) își are sorgintea în instrumentul de tip *toacă* (idiofon). Inițial, era lovit cu două bețe un trunchi de copac căzut. Ulterior, trunchiul a fost scobit, fasonat și, mult mai tîrziu, completat cu o membrană de piele, cu scopul de a amplifica intensitatea sunetului. Primatul acestui protoinstrument muzical nu este justificat doar de extrema lui simplitate, ci și de conotațiile cosmo-dendrolatrice pe care le implică. Am încercat să evidențiez o parte dintre aceste conotații în mituri, credințe și practici care au apărut și s-au dezvoltat în epoci și spații diferite și, mai ales, la civilizații aflate pe trepte diferite ale evoluției: *Epopeea lui Ghilgameș*, legendele românești referitoare la potop și credințele și practicile șamanilor. Aceștia din urmă foloseau inițial, probabil, tot un instrument idiofon de lemn, o dată ce sacralitatea tobei șamanului este dată de sacralitatea lemnului din care este făcută.

Toaca lui Noe, *pukku* lui Ghilgameș și *toba* șamanului – de la actul confecționării pînă la cel al utilizării – au evidente conotații dendrolatrice, cosmologice și chiar cosmogonice. Atribute cosmogonice acordate instrumentelor de percuție se regăsesc și la alte civilizații (109). În mitologia indiană, de exemplu, zeul Shiva (re)creează Cosmosul cu ritmul tobei sale, *Damaru*. Pentru dogoni (Sudan), Cosmosul a fost creat (mitic) și este recreat (ritual) prin lovirea celor opt tipuri de tobe (fiecare fiind asociată unei alte faze a creației), al căror prototip este *Kounyou* – toba făcută dintr-un fruct lemnos de baobab, „ou al lumii dintîi" (10, p. 417). Gestul lui Noe din legendele românești poate fi circumscris acestui tip de credințe și practici: el bate în toacă și arca („ou cosmogonic" și *imago mundi*) se clădește de la sine. Aceste cîteva exemple nu sînt decît fragmente dintr-o temă mult mai amplă, aceea a facerii lumii prin sunete produse sau prin cuvinte emise de demiurg;

e) *Legende finlandeze*. Tema de mai sus, ca și cea a edificării unei corăbii (*imago mundi*) din lemnul unui arbore consacrat se regăsesc în legende finlandeze din cuprinsul *Kalevalei* (cînturile XVI și XVII, *cf.* 61, pp. 229-266). Pe un ostrov, Väinämöinen vrea să-și construiască o luntre care să-l ducă pînă în ținutul mitic *Pohjola*, pentru a peți o fecioară. Dar lemnele se dovedesc insuficiente și eroul nu are cu ce să-și meșterească „talpa luntrii". În căutarea unui copac adecvat pleacă zeul arborilor și al vegetației, Pellervoinen, înarmat cu un „topor de aur" (unealtă consacrată). Plopul îl refuză, pentru că viermele i-ar fi ros rădăcina, iar pinul, pentru că în vîrful lui ar fi croncănit corbul. În fine, după lungi

căutări, este ales un stejar, în jurul coroanei căruia s-au rotit soarele și luna (*arbore cosmic*) și în crengile căruia și-a făcut sălaș și a cîntat cucul (58). Din lemnul acestui copac consacrat, eroul face „talpa" și apoi barca propriu-zisă, folosindu-se de descîntece:

„Și-a-njghebat maestru barca,
Doar prin vrăji făcut-a luntrea"
(61, p. 232).

Ambarcațiunea era aproape isprăvită. Mai trebuiau îmbinate doar cîteva scînduri. Dar Väinämöinen nu-și mai aminti trei rune, pentru ca luntrea să fie pe deplin săvîrșită. (Să punem în paranteză faptul că neputința eroului de a finaliza construcția – cum am văzut că se întîmplă și în legenda apocrifă a zidirii templului din Ierusalim – este un motiv analog cu cel al surpării periodice a edificiului. În ambele cazuri, eroul este obligat să îndeplinească un act magic în vederea săvîrșirii creației.)

Väinämöinen pleacă în *Manala* (tărîmul subpămîntean, infernul), în căutarea „cuvintelor vrăjite" (vezi și plecarea în infern a lui Enkidu, după instrumentele magice de percuție cu ajutorul cărora Ghilgameș a construit mobilierul sacru al templului). Echipat cu opinci de fier (tipice încălțări pentru o călătorie în *Lumea de dincolo*), Väinämöinen – după o serie de întîmplări semnificative, pe care nu le mai trecem în revistă – ajunge în pîntecele uriașului geoantropomorf Antero Vipunen, pe care îl constrînge, în final, să-i destăinuie tainicele rune (59). Acestea se dovedesc a fi chiar povestea facerii lumii:

„Cîntece preaminunate,
Despre-a' lumii-adînci obîrșii,
Vrăji ce fost-au la-nceputuri,
Ce nu-s spuse de oricine,
Nu le știu nici toți vitejii.
.....
Povesti-n vrăjite vorbe,
În descîntece întocmai,
Cum la-a Domnului poruncă,
Prin a Celui Tare milă
S-a născut din sine însuși
Aerul, cum apa, iată,
Despărțitu-s-a de aer,
S-a nălțat din mări pămîntul,
Plantele-au țîșnit din humă.
Spuse cum făcuse Luna,
Cum au pus în nalturi Soare,
Cum se înălțară stîlpii
Aerului, cum, pe vremuri,
Semănă în ceruri stele"
(61, pp. 262-263).

La auzul acestei tainice povești, stihiile încremenesc (60):

„Nu s-au mai zbătut talazuri,
S-alinară ape-n golfuri;
A uitat să curgă fluviul,
Să vuiască mari cascade..."
(61, p. 264).

Întors la schelăria bărcii neterminate, Väinämöinen incantează mitul cosmogonic și luntrea este complet săvîrșită fără ajutorul uneltelor:

„Se născu această luntre
Fără-a fi deloc cioplită,
Fără-o aşchie să sară"
(61, p. 266).

Imaginea este analoagă cu cea din legenda românească a potopului, în care Noe, în fața arcei surpate de diavol, bate toaca de paltin pînă ce „lemnele, unul cîte unul, s-au aşezat fiecare la locul lor, pînă ce s-a făcut corabia întreagă" (3, p. 119); sau cu imaginea lui Amfion, care clădește cetatea Tebei cîntînd din lira sa magică (vezi și legenda întemeierii orașului Messena, în sunetul muzicii, de către Epaminonda; *cf.* Pausanias, *Geogr.*, IV, 27, 7); sau cu cea a Meșterului Manole care – conform credințelor și proverbelor grecești și aromâne – „construiește cu vorbele și dedesubt și deasupra pămîntului" (62); sau cu imaginea lui Isus – din apocriful slav *Evanghelia copilăriei*, capitolul XIV – care, printr-un blestem, năruie un templu și, tot prin puterea cuvîntului său, ridică în locul lui „un edificiu bun și nu un lăcaș al diavolilor" (81, p. 57).

În toate aceste cazuri, avem de a face cu un *topos* mitic universal răspîndit: edificarea (micro)Cosmosului „fără ajutorul uneltelor", printr-un act magic, în speță prin sunete emise/produse de zeul sau eroul demiurg. Analogiile făcute sînt în măsură să confirme și să completeze semnificațiile simbolice din subtextul legendei românești a potopului. Arca este o *imago mundi*, iar toaca de paltin, un instrument magico-muzical cu valențe cosmogonice. Toaca lui Noe face parte din aceeași familie cu toba cosmogonică *Damaru* a zeului Shiva, cu toba din miturile și riturile cosmogonice ale dogonilor, cu toaca (*pukku*) sumero-akkadienilor, cu toba șamanilor, cu lira lui Orfeu și cu cea a lui Amfion, cu flautul fermecat al vrăjitorului din Hameln, cu buciumul din riturile românești (al cărui sunet ține departe duhurile rele), cu toate instrumentele magice și cuvintele fermecate cu care eroul de basm „vrăjește" stihiile sau „leagă" ființele malefice, cu toate ipostazele *logos*-ului cosmogonic din credințele mitice și religioase ale lumii.

Legenda finlandeză comentată de noi este extrem de explicită. Ea nu mai reclamă din partea cititorului un efort special de decodare a simbolurilor și alegoriilor: „Facerea lumii fiind creația prin excelență – spune Mircea Eliade –, cosmogonia devine modelul exemplar pentru toate soiurile de creații" (1, p. 21). *Logos*-ul (sau cîntul, sunetul etc.) intonat de zeul sau eroul demiurg este bivalent: *poruncă* (Să fie!) și *model* (Astfel să fie!), încorporînd simultan voința și gîndirea creatorului (63). El nu este deci numai declanșatorul creației (micro-)Cosmosului, dar și modelul (matricea) după care creația se produce.

Celor două corăbii mitice (*arca lui Noe* și *luntrea lui Väinämöinen*) nu li se insuflă doar impulsul creației, dar și modelul acesteia – același model după care, la origine, a fost creat Cosmosul prin ordonarea Haosului (85). Ele vor avea deci prestigiul unor „imagini ale Lumii", iar cei doi meșteri mitici – prestigiul și funcția Demiurgului. Povestea facerii lumii spusă de Väinämöinen sau sunetele toacei lui Noe ordonează Haosul – în cazul nostru, grămada dezordonată de lemne (*massa confusa*) a celor două corăbii arhetipale. De aici funcția apotropaică a celor două manifestări demiurgice. Povestea lui Väinämöinen „domolește stihiile", iar toaca de paltin a lui Noe alungă sau răpune diavolul („Ucigă-l-toaca");

f) *Alte legende românești*. Am văzut că, în Moldova, specialiștii au constatat, pe de o parte, frecvența redusă a motivului „întemeierea unui edificiu pe locul unde s-a produs o jertfă de sînge" (38, pp. 49 și 36, vezi harta) și, pe de altă parte, o bogată atestare a motivului „întemeierea unei construcții pe locul și din lemnul unui copac consacrat". De multe ori – atunci cînd totuși jertfa se produce –, motivul apare mascat sau atenuat. Moartea este accidentală și nu provocată din considerente rituale, sau este provocată, dar din altă cauză decît cea rituală, sau este ritual provocată de meșter, dar acesta este pedepsit tocmai pentru fapta sa, percepută ca „nelegiuită". Cîteodată, cele două moduri rituale de stabilire a locului propice întemeierii unei biserici (pe locul unde a fost omorît un om și, respectiv, pe locul unui arbore consacrat) s-au suprapus în economia aceleiași legende. Un astfel de fenomen pare să se fi păstrat în tradiția legată de „Stejarul din Borzești". Conform legendei, Ștefan cel Mare ar fi ctitorit o biserică în Borzești, pe locul unui falnic stejar, în crengile căruia a murit (accidental) un copil – tovarăș de joacă, din copilărie, al domnitorului (65, pp. 452-453).

În unele variante moldovenești ale legendei potopului, Dumnezeu îi indică lui Noe efectuarea unui gest magic. Pentru a putea săvîrși arca, el trebuie fie să lovească în „primul copac"

cu toporul, fie să-și facă o toacă dintr-un paltin și să toace la rădăcina lui. Astfel de *topos*-uri supraviețuiesc – în forme și cu semnificații similare – în ciclul de legende moldovenești, cunoscute sub titlul generic *Ștefan cel Mare, ctitor de biserici*. Să spunem de la bun început că ne interesează substratul mitic al acestor legende și nu cel (eventual) istoric. Zecile de variante ale legendei, puse pe seama diferiților ctitori (Ștefan cel Mare, Alexandru Lăpușneanu etc.) și localizate la diverse mănăstiri (Voroneț, Putna, Slatina etc.), sînt un semn că tradiția populară a „memorat" un arhaic substrat mitic și un complex de gesturi magico-rituale practicate cu secole în urmă, în vederea edificării unor construcții sacre.

Iată un rezumat sintetic al acestor legende. Un schimnic (de regulă Daniil Sihastrul), pentru a stabili locul viitoarei mănăstiri ctitorite de un domnitor (de regulă, Ștefan cel Mare), trage cu arcul și pe locul și din lemnul copacului în care se înfige săgeata (de regulă, un paltin) trebuie durat pristolul sau altarul („centrul" mănăstirii). Dintr-o confuzie, Ștefan începe construcția pe locul și din lemnul unui alt copac. În timp ce lucrează, Ștefan (la fel ca Noe) se taie la un deget. Ctitorul îi arată sihastrului rana și acesta își dă seama de greșeala comisă de primul. Daniil caută paltinul consacrat, pune urechea la rădăcina lui și aude „toaca din cer" (sau „cîntări îngerești"). Ștefan face același lucru, auzind și el sunetele divine. Sihastrul îl pune pe domnitor să dărîme construcția incorect plasată și să o refacă pe locul magic stabilit și ritual consacrat: „«Vezi, i-a zis schivnicul, că nu ești bun la Dumnezeu! Ia și fă altă mănăstire!», Ștefan a stricat-o pe aceea ș-a făcut (alta) unde era paltinul" (23, pp. 710-711).

Apare aici o simplificare a motivului epic lesne de sesizat. Nefiind îndeplinit canonul ritual, mănăstirea nu se dărîmă totuși de la sine (ca în legenda tip *Meșterul Manole*), ci o dărîmă chiar constructorul, la îndemnul magicianului. Efectul este evident același: edificiul nu poate dura atîta timp cît prescripțiile magice nu au fost riguros respectate. Așa cum s-a observat, ne interesează mai puțin, aici și acum, problema diferitelor forme în care s-au cristalizat prescripțiile magico-rituale în discuție. În spațiu și timp, prescripțiile au variat. Invariantă a rămas obligativitatea respectării lor. „În legendele Putnei – notează Ovidiu Papadima –, căutarea [locului noii mănăstiri] se împlinește cu ajutorul miracolului și de aceea nu mai necesită «jertfa zidirii», care i s-a impus atît de sîngeros meșterului Manole." (65, p. 468)

Ca și în legenda românească a potopului, în legendele tip *Ștefan cel Mare ctitor de biserici* transpare rolul paltinului (vom încerca să reconstituim valențele mitico-simbolice ale acestui arbore într-un capitol separat) și rolul toacei, chiar dacă, de data

aceasta, este vorba de prototipul ei divin. „Toaca din cer" sau „toaca lui Dumnezeu" este „tot ca cea de pe pămînt", „asemenea celei de la biserică" şi cu aceeaşi menire („piere tot ce-i rău" şi „diavolul nu se mai poate arăta"). Doar că, bineînţeles, este „o toacă mare" pe care „nu o aud decît oamenii buni la Dumnezeu, fără păcate" sau „oamenii năzdrăvani" (8, pp. 138-142). Gestul magic al omului şi cel al zeului sînt complementare şi se produc în acelaşi timp şi în acelaşi loc. Paltinul – pe locul şi din lemnul căruia se va ridica lăcaşul – este un simbol al arborelui cosmic care marchează *Axa şi Centrul Lumii*. Săgeata sau toaca omului, pe de o parte, şi fulgerul sau toaca zeului, pe de altă parte, converg şi se întîlnesc în acest punct. Din perspectivă mitică şi rituală, este singurul loc unde poate începe creaţia, dar şi construcţia mănăstirii (*imago mundi*). Orice alt loc, nestabilit şi neconsacrat astfel, se dovedeşte a fi unul nefast, unde nici o creaţie (construcţie) nu poate dăinui.

6. *Rănirea demiurgului*

Aşa cum am văzut deja, în unele variante populare ale legendei potopului, în timp ce lucrează la arcă, Noe se taie la un deget. Să fie vorba de un banal (chiar dacă „primul") accident de muncă? Să fie vorba deci de o tratare realistă a temei, pe baza principiului „Cine munceşte se răneşte"? La o primă vedere, s-ar părea că avem de a face cu o simplă poveste etiologică: „El [Noe] s-a tăiat la deget pe cînd lucra corabia şi, curgînd jos sînge, s-a făcut călinul" (23, p. 19). O legendă deci menită să fixeze într-un timp mitic apariţia şi să justifice existenţa unui umil arbust de pădure (*Viburnum opulus*). Şi, în acelaşi timp, să motiveze culoarea roşie şi forma globuloasă a fructelor sale, care seamănă cu nişte picături de sînge.

N-ar fi aceasta o legendă singulară. Dimpotrivă, o mulţime de plante şi-ar datora existenţa sîngelui scurs pe pămînt din trupurile diverşilor zei, demoni sau eroi mitici. Din sîngele dracului a răsărit tutunul, din sîngele zeului Atis – violetele, din cel al lui Prometeu – ierburile magice, din sîngele coribanţilor – cimbrul, din sîngele lui Hiacint şi Ajax – irisul ş.a.m.d. (vezi mai ales 66, pp. 353-358). De altfel, toate aceste legende îşi află motivaţia în valenţele fertilizatoare, de „germene al vieţii", acordate sîngelui. Vezi riturile de stropire cu sînge în vederea fertilizării ogoarelor sau chiar „jertfa de sînge" menită să „dea viaţă edificiilor". Pentru mentalitatea mitică, sîngele nu-şi pierde caracterul său vital nici atunci cînd se scurge din organism. El dă naştere altor forme de viaţă: plante (cum am văzut deja), animale (aspida,

basiliscul și alți șerpi veninoși, din sîngele scurs pe pămînt din capul tăiat al Gorgonei; *cf.* 68, p. 156) sau chiar oameni (din sîngele demonului Kingu, în epopeea asiro-babiloniană a facerii lumii; *cf.* 21, p. 39). Mircea Eliade a demonstrat paralelismul dintre acest tip de legende și mituri cosmogonice în care întregul cosmos ia naștere din trupul sacrificat al unei ființe primordiale (66).

Totuși, la o privire mai atentă, se pare că partea a doua (etiologică) a motivului din legenda românească pare a fi subsidiară și tîrzie. Motivul inițial și principal era, probabil, cel al rănirii lui Noe, dar, pierzîndu-i-se semnificația autentică, i-a fost ulterior anexat motivul creșterii călinului din sîngele picurat pe pămînt. Dar dacă nu avea inițial un rost etiologic, ce altă semnificație putea să aibă motivul epic al rănirii meșterului? Să fie vorba de o reminiscență atrofiată a „jertfei de sînge" pe care o cere construcția? Sau de o pedeapsă pe care o ispășește meșterul pentru că a încălcat unele canoane rituale de construcție? Textul legendei românești este mult prea lapidar pentru a putea da un răspuns în acest sens. O privire comparativă asupra altor legende din spațiul european s-ar putea dovedi fructuoasă.

Un basm german, *Gîsca de aur* (cules de frații Grimm), conține multe motive comune sau similare cu cele din legenda românească a potopului. Inclusiv mitemul rănirii eroului. Dintre cei trei frați, cel mai mare se rănește cu securea la mînă în timp ce încearcă să doboare un copac din pădure. La fel pățește și fratele mijlociu, rănindu-se la picior. Cauza rănirii este explicită de această dată. Amîndoi au refuzat să ofere de mîncare (*ofrandă alimentară*) „moșneagului din pădure" (un *daimon silvestru*). „Și lăsîndu-l în plata domnului pe omuleț [= moșneagul din pădure], nici că se mai sinchisi de el și-și văzu de drum mai departe. Dar pedeapsa nu întîrzie să vină, după ce izbi de cîteva ori cu securea în trunchiul unui copac, se vătămă așa de rău la un picior, că trebui să fie dus acasă." Dimpotrivă, Prîslea îndeplinește ofranda și moșneagul îi indică arborele care trebuie tăiat și la rădăcina căruia se află gîsca de aur (*arbore consacrat*). Ulterior, Prîslea amplifică ofranda („un munte de pîine" și „tot vinul dintr-o pivniță"). Ca urmare, „taman pe locul unde doborîse copacul", moșneagul din pădure îi meșterește o arcă mirifică, „o corabie năzdrăvană care plutea și pe apă, și pe uscat" (67). Confecționarea unei astfel de corăbii este o condiție pentru a lua prințesa de soție. Trecînd proba peținii, eroul se căsătorește, ajunge rege etc.

Tot ca o probă a peținii și tot o corabie năzdrăvană trebuie să construiască Väinämöinen. Am văzut mai sus că eroul mitic finlandez construiește o corabie, îndeplinind toate riturile și gesturile magice cuvenite: folosirea arborelui consacrat ca talpă a corăbiei, incantarea poveștii facerii lumii etc. (*Kalevala*,

cincurile XVI și XVII). Înainte de aceasta însă, eroul *Kalevalei* nu ține cont de canoanele magico-rituale de construcție. El își „înfiripă o luntre cu mîndrie", face „tălpoaia" ambarcației „cu-ngîmfare", uitînd că „Domnul rînduiește mersul,/ Ziditorul tot sfîrșitul". În timpul lucrului – profitînd de această „breșă", de aceste greșeli magico-rituale –, duhurile rele (Hiisi și Lempo) îi sucesc eroului securea, care-i intră cu tăișul în genunchi, rănindu-l. Nu este o rană uzuală. Nici descîntecele rostite, nici buruienile de leac nu sînt de vreun folos. După multe peripeții, eroul ajunge la un mag bătrîn care îi spune „povestea originii fierului" – singura care, încantată, este în măsură să-l vindece (*Kalevala*, VIII-IV ; *cf.* 61, pp. 99-128).

Tot un tabu violat – o greșeală rituală de construcție – este cauza rănirii lui Ștefan cel Mare, în legendele moldovenești care-i atribuie acestuia rolul de ctitor. Sînt legende care, așa cum am văzut, au multe și esențiale puncte comune cu cele populare referitoare la potop. În timp ce lucra, domnitorul „s-a tăiet la un deget" pentru că, din greșeală, ridicase mănăstirea pe locul şi din lemnul altui paltin (sau, în altă variantă, pe locul altui soi de copac), și nu pe locul și din lemnul paltinului în care se înfipsese săgeata consacratoare. „Ștefan [...], tăind copacii, n-a cunoscut care-i paltinul [în care s-a înfipt săgeata] ș-a făcut pristolul pe altul." Cînd îi arătă rana magului-sihastru, acesta îi spuse: „[Te-ai rănit] pentru că n-ai făcut pristolul cum ți-am zis eu [...], că nu-i paltinul acela" (124, p.137) sau, în altă variantă, „că nu-i acela paltin" (23, p. 710). Pierzîndu-și semnificația inițială, acest mitem pare să nu mai aibă nici o semnificație, fiind tratat doar ca „un episod plin de haz" (124, p. 137).

În toate cazurile pe care le-am comentat, motivul se structurează după aceleași linii de forță. În timp ce lucrează la ridicarea unei construcții „speciale" (mănăstire, corabie „năzdrăvană"), eroul demiurg se rănește (la mînă sau picior) ca urmare a comiterii unei (unor) greșeli rituale de construcție (82). În urma acestui excurs comparativ, motivul epic „rănirea lui Noe", din legenda românească a potopului, capătă semnificații mito-simbolice inedite care, chiar dacă nu sînt explicite în textul propriu-zis, sînt totuși confirmate de acesta: Noe se rănește la mînă înainte de a fi îndeplinit canoanele rituale (alegerea copacului, baterea în toacă etc.).

De altfel, concluziile la care am ajuns par să fie adeverite de unele datini și credințe care au supraviețuit pînă în zilele noastre în practica și mentalitatea constructorilor rurali din unele zone ale Transilvaniei. Astfel, „dacă vreun meșter se taie în timpul cioplitului unui lemn, lemnul acela nu mai e folosit la construcție, deoarece e considerat ca nenorocos" (37, p. 227). Pe de altă parte, rănirea meșterului în timpul ridicării unei case noi este considerată

ca fiind de rău augur. Se crede că oamenii care vor locui în acea casă se vor îmbolnăvi și vor muri. Informatorii populari relatează astfel de situații „reale". Toți membrii unei familii, de exemplu, s-au îmbolnăvit pe rînd și au murit pentru că au locuit într-o casă la construcția căreia meșterul cel bătrîn – în timp ce cioplea un lemn – s-a rănit cu toporul. Într-o altă povestire „reală", drama s-a produs pentru că – la ridicarea casei – meșterului „i-a căzut un lemn pe picior și i l-a zdrobit" (37, p. 227).

Chiar dacă sînt culese din spații, epoci și civilizații diferite, legendele, basmele și credințele comentate sînt similare atît în fondul, cît și în forma lor. Meșterul (eroul) nu moare în urma accidentului, ci este numai rănit (aproape întotdeauna la mînă sau picior). El nu mai poate continua lucrul. Pare a fi vorba doar de un „semn", de o „atenționare" asupra greșelii sale. Cel mai adesea, obiectul rănirii este unealta eroului (mai rar, lemnul prelucrat). Cauza accidentării am presupus-o mai sus, dar nu am stabilit *cine o provoacă*. În *Kalevala*, două duhuri (rele) sucesc securea eroului pentru a-i intra tăișul în picior. În basmul german *Gîsca de aur*, cel care provoacă rănirea fraților mai mari (la mînă și la picior) este „Moșneagul din pădure". Față de Prîslea, însă, acesta este binevoitor.

Dacă îmi este permis să generalizez, provocatorul rănirii meșterilor (legendari sau reali) care încalcă anumite practici magico-rituale trebuie să fie un *dendro-daimon*, un *daimon silvestru*, un fel de „vîlvă a pădurii".

Ipoteza mea e confirmată de unele credințe bănățene, referitoare la „Muma pădurii", culese în jurul anului 1900: „În pădure există o ființă supranaturală care supraveghează pădurile, le îngrijește, le crește, [le] apără de răufăcători". Ea este benefică față de tăietorii de lemne care respectă *legile pădurii*, dar „pe cei ce cu cugetul rău intră în pădure și cearcă acolo să facă numai stricăciuni îi ologește, le aruncă asupra lor lemne de frînge mînele, le îndreaptă securile să-și taie picioarele" (111). Anume în acest din urmă caz, credința populară pare să fi căpătat o coloratură „ecologică", în dauna celei originare, magico-rituale.

„Vîlva pădurii" (așa cum apare în folclorul românesc, inclusiv în basmul *Zîna Zorilor*, cules de Ioan Slavici) este o „bidiganie grozavă din pădure", care atacă pe cei care încalcă anumite interdicții, conchide Lazăr Șăineanu. Similar arată și se comportă „Ielele" din folclorul românesc („luat de Iele: atacat de paralizie la mîini, la picioare") sau „Vilele" din folclorul sud-slav („Fîntîna Vilelor" este atestată într-un text bulgăresc de la jumătatea secolului al XIII-lea). În folclorul sîrbo-croat, *cf.* dicționarului lui Vuk Karagić, „Vilele [...] nu fac rău nimănui, afară numai dacă

sînt atinse", și atunci îl rănesc pe cel în culpă mai ales la mîini și/sau picioare: „Ele pedepsesc în diferite chipuri pe cel vinovat, îl săgetează la picior sau la mînă, la ambele membre sau la inimă și atunci moare" (127, p. 48 și pp. 97-98).

7. *Întemeietorii*

Înainte vreme, stabilirea pe cale magică a unui loc consacrat, precum și efectuarea riturilor adiacente întemeierii unei noi construcții (sacrificii, ofrande, libații) intrau în atribuțiile unor preoți-magi. Este de presupus că aceștia formau un corp de preoți specializați – inițiați care cunoșteau și puneau în practică prescripții magico-rituale tainice, știute numai de ei. O dată cu dispariția acestora, nu au dispărut și practicile rituale în discuție, ci au fost preluate fie (în mod diluat) de preoții creștini, fie (mai ales) de chiar meșterii constructori.

Este greu de demonstrat existența în vechime, în spațiul carpato-dunărean, a unor astfel de sacerdoți specializați. Este totuși interesant de trecut în revistă unele date folclorice, etnologice și istorice care par să se refere la această problemă.

În unele variante ale legendei tip *Meșterul Manole*, cea care dezvăluie constructorilor sacrificiul ce trebuie înfăptuit în vederea întemeierii mănăstirii este o „vrăjitoare". O astfel de situație întîlnim, de pildă, în „varianta Kogălniceanu" a legendei, publicată în 1842 (36, p. 254). Dar și într-o baladă bănățeană, în care „baba Limbuta" le cere zidarilor să jure că vor păstra secretul destăinuit de ea (36, pp. 210-211). Condiția păstrării cu strictețe a secretului riturilor îndeplinite este simptomatică. Am întîlnit-o și în alte legende comentate în acest capitol: cea a „românului Noe" edificînd arca, legenda lui Ulise întemeind iatacul nupțial etc. În folclorul european sînt cunoscute multe legende în care cel care cunoaște cauza surpării construcției și le dezvăluie meșterilor necesitatea efectuării unui act ritual este un preot sau un călugăr, un mag sau un vrăjitor (vezi bibliografia la 36, p. 271).

Mai mult decît atît, în unele variante românești ale baladei *Meșterul Manole*, constructorii sînt însoțiți sau chiar ajutați de preoți și călugări. Dacă această situație ar putea fi considerată ca firească atunci cînd este vorba de ridicarea unei mănăstiri creștine (36, p. 209), în schimb ea ar putea avea semnificații deosebite atunci cînd este vorba, de exemplu, de edificarea unui pod:

„Pi la pod, pi la fruntari,
Nouă popi, nouă zidari,
Douăzăși de meșteri mari"
(36, p. 192).

Să nu uităm că în Antichitate, la romani, un corp de preoți specializați aveau atribuțiile de a stabili și de a efectua riturile magice adiacente edificării și menținerii podurilor. Contribuția acestora era considerată ca fiind majoră, o dată ce ei erau numiți „făcători de poduri", în dauna celor care le construiau propriu-zis. Importanța acestei confrerii rezidă și din faptul că numele preotului *pontifex* a ajuns, prin extensie semantică, să desemneze sacerdotul în general și pe marele preot (*pontifex maximus*) (112).

Comentînd ansamblul arhitectonic de biserici rupestre descoperit la Basarabi-Murfatlar (secolele VII-IX e.n.) – „un monument de tranziție de la incintele sacre de tipul celor promovate de mitologia daco-romană la cele promovate de religia creștină de rit bizantin" – etnologul Romulus Vulcănescu a formulat ipoteza existenței unor confrerii paleocreștine de „călugări-pietrari" („călugări-zidari"). Un fel de masoni, ei participau la construirea unor astfel de complexe mănăstirești și – după cum presupune Vulcănescu – aveau labirintul drept „însemn ritual sau emblemă heraldică" (69, p. 411).

Felul cum este prezentat Daniil Sihastrul în diverse legende românești, în speță cele de tip *Ștefan cel Mare, ctitor de biserici* (duce o viață ascetică, trăiește izolat într-o peșteră, întîlnește în taină și sfătuiește pe suveran, are puteri magice asupra stihiilor etc.), ni-l înfățișează pe acesta ca fiind un posibil „urmaș spiritual" al preoților geto-daci. După cum scrie Strabon, regele geților îl consulta pe marele preot Zalmoxis (și ulterior Deceneu) – retras într-o peșteră –, pentru că acesta era în stare să „vestească vrerile zeilor". „Acest obicei – continuă Strabon – a dăinuit pînă în vremea noastră; după datină, mereu se găsea un astfel de om care ajungea sfetnicul regelui." (*Geografia*, VII, 3, 5) Această relație de tip special între suveran („cel care poate") și marele preot („cel care știe") avea rădăcini adînci în „preistoria indo-europenilor", cum nota Mircea Eliade (86, pp. 69-70).

Analog, peste secole, Ștefan cel Mare – conform legendelor populare – îl căuta pe Daniil Sihastrul, retras în peștera-chilia sa, pentru a-l consulta în privința unor probleme critice (ducerea unor războaie, întemeierea noilor mănăstiri etc.) (vezi 65, pp. 454-475). Daniil era adeptul unei practici-doctrine cunoscute sub numele grecesc *Hesychasma* (de unde derivă rom. *sihastru*), cu puternice filoane precreștine, „o doctrină și o practică de tip pythagorician" (91, p. 313). Sihastrul trăia solitar, „în liniște" (gr. *hesychia*), la fel cum (chiar cu același termen, *hesychia*) era prezentat modul de viață al preoților geto-misieni (Strabon, *Geogr.*, VII, 3, 3; *cf. Fontes...*, vol. I, pp. 226-227; vezi în acest sens 91, pp. 307-313). Pare a fi vorba despre una dintre acele „supraviețuiri" în spațiul carpato-dunărean despre care scria Mircea

Eliade: „Ca peste tot de altfel în provinciile imperiului roman, realităţile religioase autohtone au supravieţuit, mai mult sau mai puţin transformate, nu numai procesului romanizării, dar şi al creştinării. Avem destule probe ale supravieţuirii moştenirii «păgîne», adică geto-dace şi daco-romane, la români" (86, p. 79).

În legendele populare de tip *Ştefan cel Mare, ctitor de biserici*, am văzut că rolul-cheie este atribuit magului-ascet Daniil. Pe cale magico-rituală, acesta consacră locul pe care şi stabileşte felul în care va fi întemeiată viitoarea biserică. Acesta ar putea fi un preţios indiciu că atribuţii similare aveau şi arhaicii preoţi-magi din spaţiul carpato-dunărean. Ipoteza noastră şi-ar putea găsi o confirmare în felul în care îi numea Poseidonis (*cf.* Strabon, *Geogr.*, VII, 3, 3) pe preoţii asceţi geto-misieni: *ktistai* şi, respectiv, Josephus Flavius (*Antichităţi iudaice*, XVIII, 1, 5) pe cei daci: *pleistoi* (cu lecţiunea probabilă *polistai*). Aceşti termeni au fost traduşi de Vasile Pârvan şi de alţi specialişti prin „întemeietori" şi, respectiv, „întemeietori de oraşe" (70, p. 95).

Putem să ne imaginăm că preoţii geto-daci nu-şi trimiteau săgeţile numai în nori, pentru a răpune/alunga pe cale magică *daimonul* uranian (*cf.* Herodot), ci şi în pământ sau în copac, pentru a răpune/alunga *daimonul* chtonian sau dendronian, în vederea unei întemeieri.

În spaţiul indian, înainte ca o singură piatră a unei case noi să fie aşezată, magul-astrolog arăta ce punct din temelie se afla exact deasupra capului şarpelui care susţine lumea. Meşterul zidar îşi făcea – din lemnul arborelui *Khadira* – un ţăruş pe care-l bătea în pământ, cu o nucă de cocos (71), în locul indicat. El avea credinţa că ţărupul se va înfige în capul şarpelui, fixîndu-l. Piatra de temelie (*padma-sila*) era aşezată chiar deasupra ţărupului, în acest loc („centrul lumii") astfel consacrat şi purificat. Neîndeplinirea acestor gesturi magico-rituale – care reiterau, în fond, actul cosmogonic – sau incorecta lor îndeplinire făceau ca edificiul să se surpe din cauza cutremurului sau a unei alte manifestări a Haosului (44, p. 72).

Bogatele tradiţii atestate în Asia, Europa şi aiurea, referitoare la întemeierea unor case, temple, cetăţi, teritorii etc. în locul unde s-a înfipt săgeata, lancea, buzduganul, toiagul (mai tîrziu, crucea), sînt solidare cu străvechea mentalitate a creaţiei în *centrul lumii*. Astfel de credinţe au supravieţuit în cultura populară română, în cutumele juridice (72) şi în legendele eponimice. Cunoscuta temă mitică a vînătorii rituale în vederea unei întemeieri pare a fi înrudită cu tema în discuţie. În unele zone (judeţul Bihor, de exemplu) se practica „vînătoarea simulată prin tragerea cu arcul sau aruncarea ciomagului sau bîtei. Locul unde cădea ciomagul,

bățul, săgeata semnifica atingerea țintei, deci omorîrea simbolică a animalului oracol și aflarea centrului viitorului sat" (73, p. 304).

În acest sens, sînt interesante unele legende grecești și romane, care ne furnizează date privind arhaice rituri de întemeiere. Conform tradiției, în incinta templului *Erehteion*, pe Acropole, se afla „un trunchi de măslin socotit a fi ieșit din sol cînd Minerva victorioasă l-a izbit cu lancea. Pe acest prim *trofeu* cunoscut de mitologia greacă a fost gravată apoi imaginea Minervei și atîrnată masca fioroasă a Gorgonei" (47, p. 17). De asemenea, lancea aruncată de Romulus s-a înfipt în *Colina Palatină*, colină pe care a fost întemeiată cetatea Romei. Lancea ar fi prins rădăcini și a înfrunzit, devenind un „copac cu crengi mlădioase" (Ovidiu, *Metam.*, XV, și Plutarh, *Romulus*, XX). Colina, lancea și arborele sînt reprezentări simbolice similare și, de multe ori, interșanjabile. Ele definesc același concept cosmologic: *Axis mundi*. Conform unei alte legende, din același ciclu (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, 10), primul templu „care a fost sfințit la Roma" în cinstea zeului Jupiter a fost ridicat pe colina Capitoliu, pe locul „unui stejar socotit sfînt de păstori", la rădăcina căruia a depus Romulus armele inamicului învins (*tropaeum*).

Agățarea în crengile, depunerea la rădăcina sau înfigerea în trunchiul copacului a unor arme/unelte, baterea cu un topor (ciocan) în lemnul (toaca) unui copac, înfigerea în pămînt a unor arme/unelte etc. au toate același scop și efect magico-ritual: consacrarea unui loc în vederea unei întemeieri. Sau, altfel spus, stabilirea unui *centru* de unde poate iradia creația.

Analog cu ritul indian comentat mai sus, la așezarea primei pietre din temelia unei case noi (ceremonie consemnată în județul Cluj), meșterii oferă proprietarului un ciocan cu ajutorul căruia acesta trebuie să bată piatra „pînă se așează" (37, p. 228; 113). În alte zone ale țării, se bate un țăruș (par, stîlp) în locul unde va fi *talpa casei* sau *vatra satului* (37, p. 237; 36, pp. 76 și 102; 73, pp. 301-306; 74). „Cînd se întemeia un sat, cel dintîi om bătea un par în pămînt, pe care îl considera ca fundament sau temelie. În jurul parului se construiau casele și gospodăriile, și așa lua ființă un nou sat." (vezi alte practici și credințe similare la 73, pp. 305-306 și 114, pp. 199-200)

Pentru mentalitatea populară, astfel de practici rituale privind întemeierea unui microcosmos nu sînt decît imitații ale gestului primordial prin care Demiurgul a întemeiat macrocosmosul: „Dumnezeu umblînd pe ape a înfipt toiagul și s-a făcut pămînt" (23, p. 15; pentru imagini analoage, vezi 100, pp. 65 și urm.). Sau alt fragment dintr-o legendă cosmogonică: „[Dumnezeu] și-a aruncat băltagul în apa cea mare. Și ce să vezi, din băltag crescu un arbore mare, iar sub arbore ședea Dracul". În jurul acestui

copac, „Dumnezeu făcu lumea", iar „din frunzele arborelui s-au făcut oameni" (92, pp. 90-91 și 69, pp. 240-243; pentru imagini similare din folclorul bulgar, vezi 110, p. 297).

*

Prin această sumară trecere în revistă a unor rituri și credințe arhaice – simple elemente disparate dintr-un amplu și închegat sistem mito-ritual – am vrut să evidențiez, printre altele, faptul că legenda românească a edificării arcei de către Noe face parte din aceeași mitosferă cu legenda tip *Meșterul Manole*. Am vrut de asemenea să sugerez faptul că jertfa umană nu a fost înlocuită cu un banal gest creștin (bătutul în toacă), ci că acesta din urmă este ecoul unei mentalități arhaice și complexe privind creația în general și, în special, cea prin construcție.

Analiza celor cîteva episoade ale variantelor românești ale legendei potopului mi-au permis depistarea și evidențierea unor străvechi motive magico-rituale, inserate în structura epică a mitului biblic. Ceea ce am vrut să demonstrez este faptul că aceste inserții au fost obligatorii. Ele au modificat în mod esențial statutul personajelor și relațiile dintre ele, permițînd astfel adoptarea (prin adaptare) a unui mit străin (cel biblic) de către mentalitatea autohtonă, diferită de cea care a generat mitul originar. În mitul biblic, Iahve este omnipotent și omniscient (lucru firesc pentru o religie monoteistă, de tipul celei mozaice), iar omul (Noe) este un executant corect și docil al indicațiilor primului. Este suficient ca Iahve să-i promită lui Noe că va fi mîntuit de urgia potopului, pentru ca acesta să-l creadă și chiar așa să se întîmple.

Un astfel de scenariu era incompatibil însă cu mentalitatea arhaică românească. Nu Dumnezeu poate lua astfel de decizii sau, mai corect spus, nu sînt suficiente numai decizia și acțiunea lui. Omul poate și trebuie să repete (ca într-o oglindă micșoratoare) gestul Demiurgului, care este – ca și Manole sau „rumânul" Noe – tot un meșter constructor, doar că mai „mare", care, cu „un topor mare", taie „un lemn (paltin) mare", întemeind Lumea – „o mănăstire mare". Iată-l descris într-o *Poveste a lui Dumnezeu*, culeasă în nordul Moldovei, în jurul anului 1900:

„A fost un om mare
și-a luat un topor mare
și s-a dus la pădurea mare
și a tăiat un lemn mare
[sau «un paltin mare»; *cf.* 115]
și a făcut o mănăstire mare
cu nouă uși, cu nouă altare"
(23, p. 333).

La fel ca Noe din legendele românești prezentate, Dumnezeu are și el o toacă („Toaca din cer") – „tot ca cea de pe pământ" doar că, bineînțeles, „este o toacă mare" (8, p. 138). Armele omului și forțele lor magice sînt mai mici decît cele ale Demiurgului. Mai mici, dar indispensabile. Fără ajutorul lor, armele Demiurgului devin inoperabile. Acesta este motivul pentru care Noe din legenda românească (spre deosebire de Noe din legenda biblică), pentru a nu fi atins (el, casa/arca, familia și vietățile sale) de stihia Haosului, trebuie să o răpună, la rîndul său, printr-un act magic: ridicarea sapei cu tăișul în sus.

Aceeași ciocnire de mentalități diferite transpare și în episodul edificării arcei. Iahve îi indică lui Noe planul corăbiei și acesta o construiește. „Și Noe a făcut toate întocmai așa cum i-a poruncit Dumnezeu" (*Geneza*, VI, 22). Nu este menționată intervenția malefică a stihiilor haotice fie pentru că acestea nu acționează, fie pentru că de sarcina anihilării acțiunii lor este răspunzător Iahve, în exclusivitate. În varianta românească a legendei, scenariul este evident diferit. Stihia se opune fățiș și sistematic creației. Numai gestul magic al eroului (care bate în toaca de paltin), gest solidar cu cel al Demiurgului (care bate în „toaca din cer"), este în măsură să (re)stabilească supremația *Ordinii* asupra *Haosului*.

Echilibrarea relației Om-Demiurg, realizată, pe de o parte, prin conștiința deținerii de către primul a unor potențe demiurgice și, pe de altă parte, prin „umanizarea" lui Dumnezeu (văzut ca un „om mare" care obosește, greșește, cere ajutor), precum și *permanenta concordanță a acțiunilor celor doi* sînt coordonate caracteristice unei mentalități care s-a perpetuat de-a lungul mileniilor la populația din spațiul carpato-dunărean.

Note

1. Mircea Eliade – *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978.
2. Marcel Olinescu – *Mitologie românească*, 1944.
3. Tudor Pamfile – *Povestea lumii de demult, după credințele poporului român*, Bucureşti, 1913.
4. „Metalul – mai cu seamă sub formă tăioasă, cum ar fi cuțitul... – e și azi considerat ca un bun apărător contra spiritelor rele, chiar în Europa." (5, p. 195)
5. Tache Papahagi – *Mic dicționar folkloric. Spicuiri folklorice și etnografice comparate*, Editura Minerva, București, 1979.
6. Mircea Eliade – *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
7. Dumitru Berciu – *Arta traco-getică*, Editura Academiei R.S. România, București, 1969.

8. I. Muşlea, Ov. Bârlea – *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.
9. Traian G(h)erman – *Meteorologie populară*, Blaj, 1928.
10. Gilbert Durand – *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers, Bucureşti, 1977.
11. Roland Barthes – *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris, 1957, p. 92.
12. *Vara*, în persană, înseamnă „loc înzidit, casă, cu posibilă rădăcină *var* (sanscr. *vrnoti*) = „a acoperi, a închide în" (13, p. 70), vezi şi rus. *vrîti* (a băga), rom. *a vîrî*. A se vedea şi numele reşedinţei regale de iarnă a mezilor – *Vera* (Strabon, *Geografia*, XI, 13, 3) şi ung. *varos* = „oraş, cetate".
13. Mircea Eliade – *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974.
14. Luis Réau – *Iconographie de l'art chrétien*, tom II (*Iconographie de la Bible*), vol. 1 (*Ancien Testament*), Paris, 1956, p. 109.
15. Tot Sf. Augustin a susţinut că dimensiunile arcei lui Noe (300/50/30 coţi, *cf. Geneza*, VI, 15) respectă aceleaşi proporţii ca şi cele ale corpului uman: lungimea este de şase ori lăţimea şi de zece ori grosimea.
16. Moses Gaster – *Chrestomaţie română. Texte tipărite şi manuscrise (sec. XVI-XIX), dialectale şi populare*, vol. I, Leipzig şi Bucureşti, 1891.
17. B.P. Hasdeu – *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1974, p. 69.
18. I.I. Russu – *Etnogeneza românilor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 118, 251-252.
19. B.P. Hasdeu – *Istoria critică a românilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, pp. 577-580.
20. Ovid Densusianu – *Opere*, vol. I, *Lingvistică*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, pp. 633-634.
21. *** *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1975.
22. Eugenio Battisti – *Antirenaşterea*, vol. II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, p. 190.
23. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinele şi credinţele poporului român*, Cernăuţi, 1903.
24. I.-A. Candrea – *Iarba fiarelor. Studii de floklor*, Bucureşti, 1928.
25. Adrian Fochi – *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.
26. Ariane MacDonald – „La naissance du monde au Tibet", în vol. *La naissance du monde*, Collection „Sources Orientales", vol. I, Seuil, Paris, 1959, p. 422.
27. M.E. Matie – *Miturile Egiptului antic*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, pp. 108-110, planşa XXVIII.
28. În legătură cu motivul în discuţie, vezi comentariile mito-simbolice făcute de C. Kerény – *The primordial child in primordial times* şi cele psihosimbolice făcute de C.G. Jung – *The psychology of the child archetype*, ambele în volumul C.G. Jung and C. Kerény – *Essays on a science of mythology. The myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*, Princeton University Press, 1973, pp. 25-69 şi respectiv, pp. 70-100.

29. Al.I Amzulescu – *Cîntecul epic eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1981.
30. Oskar Dähnhardt – *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, Band I (*Sagen zum Alten Testament*), Leipzig & Berlin, 1907.
31. Anca Pop-Bratu – *Pictura murală maramureşeană. Meşteri zugravi şi interferenţe stilistice*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, pp. 58, 69, figura XXII.
32. Victor Brătulescu – „Biserici din lemn din Maramureş", în *Buletinul Comisiunii monumentelor istorice*, an 34, 1941, p. 71, fig. 116-117. Mulţumim Olgăi Trestioreanu-Brătulescu pentru permisiunea de a cerceta fotoarhiva prof. Victor Brătulescu.
33. V.A. Urechia – *Codex Bandinus*, Bucureşti, 1895.
34. Stith Thompson – *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 volume, Indiana University Press, Bloomington, 1955.
35. Sintagma folosită de Bandinus – *anilis fabula* („poveste de babă") – nu trebuie înţeleasă în sens peiorativ. Este vorba de o expresie consacrată atît în limba latină (în această formă, *anilis fabula*, apare la Apuleius, de exemplu), cît şi în limba greacă (*graodes mythos*).
36. Ion Taloş – *Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de folclor european*, Editura Minerva, Bucureşti, 1973.
37. Ion Taloş – „Riturile construcţiilor la români", în *Folclor literar*, vol. II, Timişoara, 1968, pp. 221-262.
38. Ion Taloş – „Legendele construcţiilor de pe teritoriul României", în *Folclor literar*, vol. III, Timişoara, 1972, pp. 45-60.
39. Ion Neculce – *Letopiseţul Ţării Moldovei*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
40. *** „Jurnalul călătoriilor canonice ale mitropolitului Ungrovlahiei Neofit I Cretanul", traducere şi prezentare de M. Carataşu, P. Cernovodeanu şi N. Stoicescu, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1-2/ianuarie-februarie 1980, pp. 243-315.
41. Anti Aarne, Stith Thompson – *The Types of the Folktale* (FFC 184), Helsinki, 1961 (vezi tipul 825: „Diavolul în arca lui Noe").
42. Este vorba de un text atribuit lui Methodius, episcop de Patara (secolele III-IV), text care a fost colportat de bogomili (vezi 110, p. 80). Să remarcăm faptul că specialiştii nu au subliniat rolul probabil pe care l-a jucat în folclorul mito-religios român textul slavon apocrif *Revelaţiile* lui Pseudo-Methodius. În afară de legenda în discuţie şi altele cuprinse în text se regăsesc în folclorul românesc; este vorba, de exemplu, de legenda luptei, la sfîrşitul lumii, dintre Anticrist şi Sf. Ilie, ale cărui picături de sînge, căzute pe pămînt, incendiază lumea.
43. Valeriu Şt. Ciobanu – *Jertfa zidirii la ucraineni şi la ruşi*, Chişinău, 1938.
44. Mircea Eliade – *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, Editura Publicom, Bucureşti, 1943.
45. Ilie Mîndricel – „Tradiţia locală despre relicvele rupestre de la Nucu", în *Vestigiile rupestre din munţii Buzăului*, Buzău, 1980, p. 39.
46. În afară de elementele prezentate, altele vin să confirme analogia simbolică dintre *toacă*, *tobă* şi *arcă*. Vezi în limba română *dobă* =

toba și *dubă* = luntre monoxilă (vezi și sanscr. *dabba* = corabie, corabie primitivă) (88, pp. 148-149). Pentru șaman, toba este, din punct de vedere simbolic, o barcă în care el traversează marea (vezi 55, p. 172). Eroii anumitor mituri diluviene (din China, de exemplu) se salvează de apele potopului nu într-o barcă, ci într-o *tobă de lemn* (34, I, p. 187; 83, p. 458; 84, p. 60).

47. Romulus Vulcănescu – *Coloana cerului*, Editura Academiei R.S. România, București, 1972.
48. D. Dan – *Mănăstirea și comuna Putna*, București, 1905.
49. *** *Crestomație de literatură română veche*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, pp. 202-206; Moses Gaster – *Literatură populară română*, Editura Minerva, București, 1983, pp. 192-196; N. Cartojan – *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, 1974, pp. 155-162; P. Saintyves – *Essais de folklore biblique*, Paris, 1922, p. 119. De remarcat este faptul că nici unul dintre cei trei copaci nu se potrivește la templul lui Solomon și nu se înțelege cum a reușit regele biblic să termine sfîntul edificiu. Menirea textului era doar aceea de a explica cum au ajuns la Ierusalim cei trei copaci, din care, ulterior, ar fi fost confecționate crucile pe care au fost răstigniți Isus și cei doi tîlhari (vezi și nota 119).
50. S.N. Kramer – *Istoria începe la Sumer*, Editura Științifică, București, 1962.
51. *** *Epopeea lui Ghilgameș*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1966.
52. Din păcate, nu am avut acces la studiul lui S.N. Kramer, „Gilgamesh and the Huluppu-Tree", în *Assyriological Studies*, nr. 10, Oriental Institute of Chicago, 1938. Huluppu este o *salcie*, *cf.* 121, pp. 68 și 284.
53. Sim.Fl. Marian – *Înmormîntarea la români*, București, 1892.
54. Chinezii foloseau, de asemenea, în scopuri magice, astfel de plăci de lemn sau de metal, care erau lovite cu un ciocănel de lemn. Vechii greci foloseau și ei toaca de lemn (*hagia xila*) sau de metal (*hagia sideron*). Toba de lemn (un bloc de lemn scobit, fără membrană) s-a păstrat pînă în zilele noastre în orchestrele simfonice: germ. *Holztrommel* sau *Knallbüchse*, engl. *wood-block*, it. (*tamburo di*) *legno*, rom. *lemn*, fr. *bois*, rus. *bruski* (vezi W. Demian – *Teoria instrumentelor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1968, p. 34).
55. Mircea Eliade – *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974.
56. Analogii între unele episoade ale *Epopeii lui Ghilgameș*, pe de o parte, și practici și credințe șamanice, pe de altă parte, au fost remarcate și de E.A.S. Butterworth (1970) și de Kurt Jaritz (1971), conform 6, p. 413.
57. G.G. Tocilescu, Chr. Țapu – *Materialuri folcloristice*, Editura Minerva, București, 1981, vol. III, p. 348.
58. Și în credințele populare românești, copacul și ramura pe care a cîntat cucul au valențe magico-benefice; vezi Sim.Fl. Marian – *Păsările poporului român*, București, 1938, p. 14 și nota 8, p. 299; vezi și relația *cuc-paltin* în Sim.Fl. Marian – *Ornitologia poporană română*, 1883, vol. I, p. 8, și vol II, p. 159.

59. Mircea Eliade considera că în acest episod al *Kalevalei* este vorba „de o aventură inițiatică întreprinsă pentru a dobîndi cunoașterea secretă. Se coboară în pîntecele unui gigant sau al unui monstru cu scopul de a obține *știința* sau *înțelepciunea*", *cf.* M. Eliade – *Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Harper & Row, New York, 1967, p. 225.
60. Similar, pe puntea corăbiei primordiale Argo, Orfeu domolea furtunile incantînd povestea facerii lumii (Apollonios din Rhodos – *Argonauticele*, I, 495).
61. Elias Lönnrot – *Kalevala. Epopee populară finlandeză*, traducere de Iulian Vesper, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1959.
62. P. Caraman – „Considerații critice asupra genezei și răspîndirii baladei Meșterului Manole", în *Meșterul Manole*, studiu, antologie și note de Maria Cordoneanu, Editura Eminescu, București, 1980, p. 137.
63. Vezi și P.P. Negulescu – „Problema cosmologică", în *Scrieri inedite*, vol. IV, Editura Academiei R.S. România, București, 1977, p. 393.
64. Jean Starobinski – *Textul și interpretul*, Editura Univers, București, 1985.
65. Ov. Papadima – *Literatura populară română. Din istoria și poetica ei*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
66. Mircea Eliade – „Ierburile de sub cruce", în *Revista Fundațiilor Regale*, noiembrie 1939, an VI, nr. 11, pp. 353-369.
67. Frații Grimm – *Povești alese*, vol. I, Editura Tineretului, București, 1960, pp. 72-76. În unele privințe, scenariul basmului german *Gîsca de aur* este analog cu cel al basmului românesc *Pasărea măiastră* (Petre Ispirescu – *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timișoara, 1984, pp. 226-234). Ca și în basmul german, în cel românesc, cei doi frați mai mari refuză pe rînd să dea de mîncare unei ființe silvestre (o vulpe-om) care îi transformă în stane de piatră. Prîslea își împarte mîncarea cu ea și aceasta îl ajută să dobîndească nu „gîsca de aur", ci „pasărea măiastră" care, ca și prima, avea pene ce „străluceau ca oglinda la soare". În basmul german, pe locul (și poate din lemnul) copacului la rădăcina căruia a fost găsită „gîsca de aur" s-a meșterit o corabie năzdrăvană. În basmul românesc, „pasărea măiastră" este adusă „de pe tărîmul celălalt" și pusă pe turla bisericii care se năruia întruna. Conform unei revelații onirice pe care a avut-o împăratul (tatăl celor trei frați), aceasta era condiția ca turla să nu se mai surpe și ca mănăstirea să fie terminată.
68. Andrei Oișteanu – *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
69. Romulus Vulcănescu – *Mitologie română*, Editura Academiei R.S. România, București, 1985.
70. Vasile Pârvan – *Getica. O protoistorie a Daciei*, Editura Meridiane, București, 1982.
71. Nu se știe dacă sunetul produs de nuca de cocos lovită de țăruș avea vreun rol magic în cadrul acestui ceremonial, dar se știe că acest fruct (găurit, golit și lovit cu un băț) era un străvechi instrument magic de percuție și că toba făcută din fructul lemnos al baobabului

era încărcată de virtuți cosmogonice în miturile și riturile dogonilor (10, pp. 417-418).

72. Romulus Vulcănescu – *Etnologie juridică*, Editura Academiei R.S. România, București, 1970, p. 75.
73. Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu – *Demografie și etnografie*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
74. Paul-Henri Stahl – „L'Organisation magique du territoire villageois Roumain", în *L'Homme*, XIII, 3, Paris, 1973, pp. 150-162.
75. Victor Kernbach – *Miturile esențiale. Antologie de texte*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
76. Lazăr Șăineanu – „O pagină din istoria medievală. Excursiune istorico-lingvistică II. Jidovii sau Tătarii sau Uriașii", în *Convorbiri literare*, XXI, 1887, pp. 521-528.
77. Spre deosebire de tron, patul nu pare a fi un simbol clasic pentru definirea unei divinități, dar, în cazul legendei sumero-akkadiene, el este un semn distinctiv normal pentru o zeiță a dragostei și a maternității, cum este Inanna (Ișțar). De altfel, așa cum am văzut, Ulise îndeplinește și el tainice canoane, pentru a întemeia patul conjugal și iatacul nupțial pe locul și din lemnul măslinului – copac consacrat zeițelor Atena și Demetra. Nu credem că, în acest ultim caz, actul ritual a fost patronat de Atena (zeița pururi castă), ci, mai degrabă, de Demetra – zeiță a fertilității (pământului, dar și a oamenilor), protectoare a locuinței (stabile) și a căsătoriei. Și în textele folclorice românești, Sf. Maria – care a preluat o parte dintre funcțiile unei arhaice divinități a fertilității (70, p. 250) – apare adesea culcată într-un pat, la poalele unui *copac cosmic*: „La mijloc de cale/ La un paltin mare/ Cu vîrfuri pe ceri/ Cu poale pre mări/ .../ Sub el îmi era/ Un pat încheiat/ Din scînduri de brad/ În pat îmi ședea/ Tot Maica Marie" (89).
78. Ipoteza formulată de Romulus Vulcănescu este posibilă, în principiu, sub rezerva că această legendă ar putea fi tot de sorginte ebraică și doar remodelată în spațiul românesc. Un prim indiciu în favoarea acestei contraipoteze este numele de *Jidovi* sau *Uriași* pe care îl poartă antropoizii giganți din legendele românești („Uriașii sînt sinonimi cu Jidovii în limba poporului"; *cf.* 76, p. 524). O astfel de legendă ar fi putut să fi fost vehiculată de vreun text apocrif, eventual de *Cartea tainelor lui Enoh*. Astfel, în *Cartea lui Enoh* se spune că „fiii cerului" (îngerii căzuți) s-au împreunat cu „fiicele oamenilor", care „au zămislit și au adus pe lume *uriași* puternici, a căror înălțime era de trei mii de coți". Aceștia au mîncat „toate roadele trudei oamenilor" și au început să distrugă păsările, animalele, peștii și chiar pe oameni; „apoi și-au mîncat unii altora carnea și și-au băut unii altora sîngele". Dumnezeu a hotărît să distrugă pe uriași și pe oameni (înrăiți de primii), printr-un potop din care să scape doar Noe și „urmașii săi" (75, pp. 257-258). Am citat din apocriful etiopian *Cartea lui Enoh*, neavînd acces la cel slavon *Cartea tainelor lui Enoh*, despre care știm însă faptul că, pe de o parte, conține și el legenda rezumată de noi mai sus (vezi 81, pp. 39 și 42) și, pe de altă parte, versiunea slavă a apocrifului a circulat și a fost copiată, din secolele XVI-XVII, și pe teritoriul românesc

(*cf.* 81, pp. 37 și 434). Ca și în textele apocrife, în unele legende populare românești, cele două diluvii sînt văzute ca unul și același eveniment: „Aceasta [= potopul Uriașilor] a fost pe vremea potopului lui Noe" (25, p. 72). De altfel, chiar și în textul canonic al *Bibliei* – de unde, în general, a fost cenzurată legenda privitoare la „îngerii căzuți" – potopul este motivat de „răutatea oamenilor" și de existența pe pămînt a *Uriașilor*: „Iar în vremea aceea [= a potopului] erau pe pămînt Uriașii, mai ales după ce fiii lui Dumnezeu intrară la fiicele oamenilor și le născură fii" (*Geneza*, VI, 4). Flavius Josefus îi aseamănă pe Uriașii biblici cu Giganții din mitologia greacă (*Antichități iudaice*, I, 3, 1). Pentru mitologia Jidovilor/Uriașilor, vezi și 125.

79. Pun în paranteză faptul că, în urmă cu peste un secol, G.Dem. Teodorescu vedea cu naivitate în aceste practici „rudimentara origine a paratrăsnetului" (G.Dem. Teodorescu – *Credințe, datine și moravuri ale poporului român*, București, 1874, p. 85). Este într-adevăr vorba de „para-trăsnet" (mai exact de „para-stihie"), dar care funcționează conform legilor magiei și nu conform celor ale fizicii.
80. Și în unele legende populare ale potopului, timpul destinat construirii arcei este exagerat de mare: 9 ani (23, p. 20) sau 99 de ani (3, p. 125).
81. Émile Turdeanu – *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Editura E.J. Brill, Leiden, 1981.
82. Să mai amintesc două legende care par a fi înrudite cu cele comentate mai sus. Eroul grec Erysichthon, printr-un act nelegiuit, a tăiat (nu ni se spune în ce scop) un *stejar sfînt*, consacrat zeiței Ceres (Demetra). Aceasta l-a pedepsit – prin înfometare – să-și sfîșie propriul trup, autodevorîndu-se (Ovidiu – *Metam.*, VIII, 739-878). În privința tăierii nerituale a arborilor sacri sau consacrați, vezi și 90, pp. 235-239. A doua legendă, avîndu-l ca erou pe Isus, este cuprinsă în apocriful slavon *Evanghelia copilăriei (lui Isus)* (secolul al XIV-lea). Trecînd pe lîngă un templu „păgîn" în construcție, Isus a fost rănit de o piatră căzută din zidurile acestuia. Printr-un blestem magic, Isus a dărîmat templul și, printr-o binecuvîntare, a ridicat altul „bun" și „nu un lăcaș al diavolilor" (81, pp. 57, 110, 215, 220). Este posibil ca scenariul epic originar (care a contaminat legenda copilăriei lui Isus) să fi fost diferit: eroul întemeiază incorect un templu, o piatră din zidărie îl rănește, eroul dărîmă construcția și – prin puterea magică a cuvîntului – alungă demonii și întemeiază un templu „bun". Eventuala cauză a modificării scenariului este lesne de bănuit. Autorul care a inserat acest episod sau cei ulteriori care l-au recopiat nu și-au permis să pună pe seama lui Isus o „greșeală rituală". În orice caz, faptul că este vorba de o inserție pare a fi evident; nici una dintre celelalte versiuni ale acestei *Evanghelii* apocrife (greacă, latină, siriacă, arabă, armeană) nu conține acest episod (81, p. 57).
83. Max Kaltenmark – „La naissance du monde en Chine", în vol. *Sources Orientales*, vol. I, *La Naissance du Monde*, Éditions du Seuil, Paris, 1959.
84. Jacques Lemoine – „Mythes d'origine, mythes d'identification", în *L'Homme*, nr. 101, Paris, 1987, pp. 58-85.

86. Şi în legenda akkadiană a potopului arca are ca model templul *Apsu* (21, p. 167), acelaşi care a servit drept model cosmogonic zeului Bel-Marduk (21, p. 36).
86. Mircea Eliade – *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.
87. Este vorba de celebrul *Templu din Ierusalim*, clădit de regele Solomon (*cf. Cartea a II-a a Cronicilor*, II-VII). Într-o altă legendă apocrifă – cea a profetului Ieremia –, acest templu este descris ca *imago mundi*: „Svîntul Sion cel scumpu, făcut de prea mîndrii Solomon înpărat, ce-l făcuse foarte cu meşteşug mare *în chipul ceriului*, cela ce era cu totul tot poleit cu aur, cela ce au pogorît singur Dumnedzău de l-au blagoslovit şi au zis: «Eu svinţii casa aceasta care nu mai era alta ca aceia în toată lumea, nici va mai fi păn în svîrşit»" (dintr-un *Cronograf* românesc, datat 1679-1684; *apud* 81, p. 343).
88. Aurel Berinde, Simion Lugojan – *Contribuţii la cunoaşterea limbii dacilor*, prefaţă de Ariton Vraciu, Editura Facla, Timişoara, 1984.
89. Aurel Iana – „Înmormîntarea la români. Credinţe şi datini din părţile Oraviţei", în *Familia*, an XXV, Oradia, 1889, pp. 434-436; vezi şi Horea Anca – „Texte folclorice din Greoni (Banat)", în *Studii de limbă, literatură şi folclor*, Reşiţa, 1978, pp. 305-308.
90. J.G. Frazer – *Creanga de aur*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, pp. 235-239.
91. Anton Dumitriu – *Cartea întîlnirilor admirabile*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981.
92. *** *Legende populare româneşti*, vol. I, ediţia critică şi studiu introductiv de Tony Brill, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
93. Gesturi magice similare (inclusiv acela de a ameninţa norii cu securea şi cu secera cu tăişul în sus), menite să apere casa de furtună, sînt atestate şi în localităţile rurale din vestul Europei (*cf.* 94, p. 306).
94. Hervé Fillipetti, Janine Trotereau – *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*, Paris, 1978.
95. Poate nu întîmplător, în aceeaşi tradiţie babiloniană, pămîntul şi celelalte planete erau considerate a fi de forma unor bărci monoxile. O imagine „destul de ciudată" pentru un istoric grec de acum două milenii: „Iar în privinţa pămîntului, spun lucruri destul de ciudate: pămîntul are – zic ei [caldeenii] – forma unei luntri scobite. Şi aduc convingătoare dovezi despre aceasta, cum şi în ce priveşte celelalte corpuri cereşti" (Diodor Sic., *Bibl. ist.*, 2, XXXI).
96. Analogia simbolică pe care am avut-o în vedere (aceea dintre arcă, locuinţă, templu, microcosmos) a fost sesizată şi de alţi comentatori, chiar dacă aceştia au avut ca punct de plecare nu coordonatele mito-simbolice ale arcei, ci acelea ale locuinţei tradiţionale: „La maison paysanne n'est pas seulement un *outil de production*, un *centre d'exploitation*, un abri, elle est aussi un microcosme de la société rurale traditionnelle, un lieu de culte, une arche" (94, p. 305), sau: „O casă ţărănească devine, privită astfel, o arcă poetică, purtînd în ea sîmburele unei lumi şi care în sens regenerator pluteşte peste livezi [...] De fapt, nu e decît o biată corabie de

șindrilă. Dar o corabie cosmică". (Sebastian Moraru – *Aceste case țărănești*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1986, p. 45).

97. Georges Charachidzé – *Prometeu sau Caucazul. Încercare de mitologie contrastivă*, Editura Meridiane, București, 1988, p. 60.
98. Vezi alte exemple identice sau similare la Petre Ispirescu, basmul *Copiii văduvului* („Apoi luîndu-i trupul, îl băgă într-un butoi [...] și-l dete pe gîrlă"), Tudor Pamfile – *Sărbătorile de vară la români*, 1911, p. 120 („se hotărî să-și așeze feciorul într-un sicrieș frumos și să-i dea drumul la vale, pe apa Iordanului"), *Byelorussian Folk Tales*, Minsk, 1983, p. 93 („regina și copilul cel mic să fie puși într-un butoi gudronat și aruncați în mare"), Petru Caraman – „Xylogenèse et lithogenèse de l'homme. Essai sur l'origine et évolution des croyances en Europe Orientale", în *Zalmoxis*, Paris/București, 1938, vol. I, pp. 184-186.
99. Caracterul apocrif și structura dualistă a legendei sînt ușor de sesizat. „Legendele [românești] despre potop sînt niște dezvoltări apocrife ale temei biblice, [...] brăzdate de elemente tipice mazdeismului. Noe, eroul principal, ajutat de Dumnezeu, dar mereu împiedicat de Diavolul, izbutește după multe peripeții să scape de la pieire semințiа omenească și toate speciile de animale"; *cf.* Petru Caraman – „Folclor românesc în englezește. Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate", în *Arhiva*, Iași, 1935, nr. 3-4, pp. 181-197. Mulțumesc folcloristului și editorului Iordan Datcu pentru semnalarea acestui pasaj.
100. Uno Harva – *Les Représentations Religieuses des Peuples Altaïques*, Gallimard, Paris, 1959. Autorul este de părere că popoarele uralo-altaice au preluat această formă a legendei potopului de la coloniștii și emigranții ruși în Asia Centrală care, la rîndul lor, au cunoscut-o prin ediția rusă a *Revelațiilor* lui Pseudo-Methodius.
101. Motive epice similare apar și în scenariul unui basm bielorus (*Paleşuc şi Diavolul*), chiar dacă de data aceasta nu este vorba de edificarea unei arce sau a unei biserici, ci a unei case. Eroul caută în pădure să-și ridice o colibă, dar diavolul încearcă să-l rătăcească. Printr-un șiretlic, eroul îl convinge pe diavol să-l ajute, și acesta defrișează locul și cară lemne pentru construirea colibei. În final, eroul îl leagă pe diavol de un stejar uriaș; *cf. Byelorussian Folk Tales*, Minsk, 1983, pp. 130-136.
102. Relația dintre erou (Dumnezeu) și Drac este similară cu cea dintre Fîrtatul și Nefîrtatul din legendele cosmogonice românești. Nefîrtatul „îl lucrează" pe Fîrtat, dar și „conlucrează" cu acesta; vezi Lucian Blaga – „Fîrtate și Nefîrtate", în vol. *Isvoade*, Editura Minerva, 1972, p. 209.
103. Lipsa jertfei umane în cazul edificării arcei ar putea fi justificată privind problema și dintr-o altă perspectivă. Să nu uităm că arca este asemănătoare din punct de vedere arhitectonic cu o casă, dar diferă de aceasta într-un punct esențial: este o construcție mobilă, fără temelie și fără să fie legată de un „loc" (și deci de un *genius loci* care trebuie să fie îmbunat). Or, construcțiile (chiar cele imobile) fără temelie sau cu „temelie mică" (casele de lemn, de exemplu) se pare că nu beneficiau, de regulă, de sacrificii rituale.

într-o monografie inedită (și nefinalizată) despre satul românesc, a lui Sim.Fl. Marian, la capitolul „Casă nouă", sînt notate următoarele: „În vechime, după cum rezultă din (balada) *Meșterul Manole*, era datina de a zidi în temelia unei mănăstiri o persoană. Mai pe urmă, vietăți. În urmă, umbra unui om și apoi a unei vietăți. La casele omenești nu se prea făcea aceasta, pentru că casele se făceau de regulă numai din lemn și aveau temelie mică"; *cf.* Sim.Fl. Marian – *Satul. Studii etnografice*, mss. BAR 4076, p. 21. Iată și părerea unui etnolog contemporan. Vorbind despre „sacrificiile umane destinate să consolideze marile edificii de cărămidă și de piatră", Paul H. Stahl consideră că, „pentru casele de lemn, cum erau în trecut marea majoritate a caselor țărănești din România, problema consolidării construcției nu se pune. De altfel, chiar și ritualul efectuat de Biserică la punerea fundației este diferit atunci cînd e vorba de o construcție de cărămidă, față de una de lemn"; *cf.* Paul H. Stahl – „Les crânes d'animaux dans les croyances et l'art populaire roumain", în *Buletinul Bibliotecii Române*, vol. XIII, serie nouă, Freiburg, 1986, pp. 23-38. Vezi și *Șezătoarea*, vol. XXIV, nr. 5-7, 1928, p. 31.

104. De multe ori, la confecționarea „coloanelor cerului", pentru păstrarea întregii energii magice conținute de arborii sacri, aceștia „nu erau dezrădăcinați, iar prelucrarea lor se făcea pe viu; li se tăia numai coroana, li se ciopleau trunchiurile în patru muchii și li se punea un scurt acoperămînt din propria lor coajă..." (47, p. 171). Cînd copacul sacru trebuia totuși să fie doborît, erau invocați *daimonii* pădurii, pentru ca arborele și energiile sale magice să nu fie siluite: „Voi zînelor,/ voi măestrelor,/ irodeselor,/ ajutați-mă/ să-l dobor,/ fără să-l omor,/ să-l cioplesc,/ fără să-l ciuntesc,/ să-l vrăjesc,/ fără să-l silesc..." (47, p. 173).
105. Apollonios din Rhodos – *Argonauticele*, Editura Univers, București, 1976, p. 31, și *Hesiod și Orfeu – Poeme*, Editura Minerva, București, 1987, pp. 139 și 171.
106. Sensul acestui pasaj este controversat de peste două milenii. Filologul grec Aristarh din Samotrache (secolul al II-lea î.e.n.) a eliminat 7 versuri (XXIII, 218-224) din acest episod, considerînd că au un conținut inacceptabil. Mulți cărturari l-au imitat pînă în zilele noastre (W.T.H. Rouse, de exemplu, într-o recentă traducere în engleză a poemului homeric). Alți exegeți au dat episodului în discuție o interpretare alegorică. Pentru un Georges Devereux, încercînd să afle dacă eroul cunoaște „secretele patului", Penelopa testează de fapt dacă acesta îi cunoaște „secretele de alcov" și „obiceiurile sale sexuale" (Georges Devereux – *Femme et Mythe*, Flammarion, Paris, 1982, pp. 259-260). Vezi și exegeza lui J. Starobinski (64, pp. 103-107). După părerea mea, episodul comentat are la bază un arhaic ritual de întemeiere și de organizare dendrolatrică a spațiului locuit (vezi practici dendrolatrice similare în spațiul românesc, la nota 104).
107. Bibliografia românească referitoare anume la toacă este săracă. Iată cîteva titluri: I. Ganea – „Toaca în cultul Bisericii Ortodoxe

Române; semnificaţia şi importanţa ei", în *Biserica Ortodoxă Română*, Bucureşti, nr. 1-2/1979; Constanţa Cristescu – „Toaca, utilizarea ei, consideraţii generale asupra repertoriului cules", în vol. *Lucrări de muzicologie*, nr. 19-20, Conservatorul „G. Dima", Cluj-Napoca, 1986, pp. 91-98; *idem*, „Unele particularităţi zonale ale utilizării toacei, învestită cu funcţie competiţională", în *Acta Musei Porolissensis*, vol. XI, Zalău, 1987, pp. 667-671. În acest din urmă articol, autoarea propune o clasificare a funcţiilor toacei: 1. Funcţie utilitară (semnalizare, în cadrul Bisericii ortodoxe); 2. Funcţie magică (alungă duhurile rele); 3. Funcţie estetică (prilej de manifestare artistică pentru tocaş); 4. Funcţie competiţională (zonal – sat Şiria, judeţul Arad, şi temporar – săptămîna dinaintea Paştelui). Dacă aş încerca să ierarhizez, ar trebui să spun că funcţia „magică [şi rituală]" era cea iniţială şi esenţială şi că, ulterior, a prevalat funcţia „utilitară". Celelalte două funcţii („estetică" şi „competiţională") sînt, după părerea mea, subsidiare.

108. Pentru valenţele magico-simbolice atribuite tobei în cadrul şamanismului siberian, vezi 55, pp. 518-569, dar şi L.P. Potatov – „The Shaman Drum as a Source of Ethnographical History", şi B.O. Dolgikh – „Nganasan Shaman Drums and Costumes". Ambele studii în volumul *Shamanism in Siberia*, edited by V. Diószegi, M. Hoppál, Budapest, 1978, pp. 169-179 şi, respectiv, pp. 341-351.
109. Pentru filozoful grec Leucip (secolul al V-lea î.e.n.), „pămîntul are forma unei tobe"; *cf.* Diogene Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, IX, 30, şi Plutarh – *Opiniile filozofilor*, III, 10.
110. Jordan Ivanov – *Livres & Légendes Bogomile*, Paris, 1976.
111. Emilian Novacoviciu, Ecătărina Novacoviciu – *Din comoara Banatului. Folclor*, II, Oraviţa, 1926, pp. 59-60.
112. Această soluţie etimologică (*pontifex* = făcător de poduri) beneficiază de o largă acceptare în rîndul cercetătorilor civilizaţiei romane; vezi Theodor Momsen – *Istoria romană*, vol. I, Bucureşti, 1987, p. 110; Hoffman Levis – *The Official Priests under Julio-Claudiens*, Roma, 1955; Dumitru Tudor şi colectiv – *Enciclopedia civilizaţiei romane*, Bucureşti, 1982, p. 603. Unul dintre puţinii comentatori care neagă această soluţie este Pierre Grimal, dar contrasoluţia propusă de acesta şi argumentele aduse în favoarea ei sînt neconvingătoare; *cf. Civilizaţia romană*, vol. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1973, p. 23.
113. Pentru rituri şi gesturi magice similare, atestate la comunităţile rurale din Europa Occidentală, vezi 94, pp. 60 şi urm.
114. Ion Ghinoiu, „Consideraţii etnografice asupra fenomenului de «întemeiere» a aşezărilor", în *R.E.F.*, nr. 2, 1979, pp. 197-204. „Baterea stîlpului [în centrul noii aşezări] echivala cu situarea şi determinarea aşezării în cosmos, pornind de la un punct fix de iradiaţiune." (*Idem*, p. 199)
115. Cristea Sandu Timoc – *Cîntece bătrîneşti şi doine*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967, p. 47.
116. În acelaşi secol al XVII-lea, se găseşte o formă similară a legendei (conţinînd motivul apocrif: Diavolul încearcă să-l împiedice pe Noe să edifice arca), într-un manuscris românesc din Bihor, copiat

în 1679; *cf.* Florian Dudaș – *Manuscrisele românești din Bisericile Bihorului*, partea a II-a, Oradea, 1986, p. 58.

117. Constelația „Argo Navis" (aflată în emisfera sudică, la est de „Canis Major") era numită „Arca lui Noe" de către astrologii evrei și „Al Sufinah" (= Corabia) de către cei arabi.

118. Consemnez aici și o legendă apocrifă a potopului din tradiția islamică (diferită de forma canonică a legendei, așa cum apare în *Coran*, XI, 27-51). Fiecare scîndură a arcei lui Noe conținea numele cîte unui profet, iar trei scînduri care lipseau au fost aduse de gigantul Og, din Egipt; *cf. Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, Editura Maria Leach, New York, 1972, p. 73.

119. Din secolul al XII-lea, adusă probabil de cruciați, legenda despre „lemnul crucii" a circulat și în Europa Occidentală (*cf.* N. Cartojan – *Cărțile populare...*, op. cit., vol. I, p. 156). Probabil că tot ea a stat la baza unei stranii și confuze povestiri ale cărei fragmente se regăsesc în ciclurile romanești medievale *Vrăjitorul Merlin*, *Căutarea Sf. Graal* etc. Solomon Construiește de data aceasta nu un templu, ci o corabie, la fel ca Noe, care nu va putrezi pînă la venirea lui Cristos și care va deveni „Sfînta Biserică" („Nava care nu putrezește – Nava lui Solomon – înseamnă Sfînta Biserică"). Corabia imputrescibilă a lui Solomon conține, ca elemente principale, un pat (din nou *patul*, ca în legenda lui Ulise și cea a lui Ghilgameș) și trei fuse (cele trei cruci?), toate meșterite din lemnul copacului paradiziac al cunoașterii (*cf. Romanele mesei rotunde*, Editura Univers, București, 1976, pp. 88-90 și pp. 376-379). Ca și în *Cuvînt pentru lemnul crucii*, se observă aceeași intenție de a corela evenimente și personaje veterotestamentare cu cele neotestamentare. Mai important este faptul că se regăsesc unele motive mito-simbolice deja comentate: a) corabia (arca) indestructibilă care – ca și arca lui Noe – are menirea de a „călători" în timp, și nu în spațiu; b) prezența „lemnelor sacre"; c) analogia dintre *arcă* și *templu*.

120. Josephus Flavius, *Antichități iudaice. Cărțile I-X*, traducere de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 1999, p. 22. În comentarii ebraice medievale se spune că regele Nimrod ar fi construit *Turnul Babel* pentru a se salva de un eventual nou potop (121, p. 126).

121. Robert Graves, Raphael Patai – *Hebrew Myths. The Book of Genesis*, New York, 1989.

122. Stelian Dumistrăcel – „O problemă de etnoarheologie: Argeaua de țesut în locuințe din sec. I-XI de pe teritoriul României", în *R.E.F.*, nr. 4, 1989, pp. 329-359. Cu sensul de „colibă" și „casă", cuvîntul *argea* este atestat prima dată într-un lexicon slavo-român din 1673 (*Idem*, p. 330).

123. Paradais Claudiu – *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1988.

124. Anca Manolescu – *Locul călătorului. Simbolica spațiului în Răsăritul creștin*, Editura Paideia, București, 2002.

125. Andrei Oișteanu – *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, ediția a II-a, Editura Humanitas, București, 2004, vezi capitolul „Jidovii sau Uriașii".

126. Ioan Petru Culianu – *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, ediția a III-a, Editura Polirom, Iași, 2002.
127. Lazăr Șăineanu – *Studii folclorice. Cercetări în domeniul literaturii populare*, cuvînt înainte de Dan Horia Mazilu, ediție de Alexandru Dobre, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2003.

III. Dendromitologie românească. Paltinul

1. *Repere istorico-filologice*

Într-o carte publicată în 1980, prin cîteva eseuri de zoomitologie românească privită în context universal, am încercat să schițez o „zoosophie" românească (1, pp. 137-206). Nu îmi propun aici și acum să mă ocup de „dendrosophia" românească în toată complexitatea ei. Din perspective și cu mijloace diverse, problema a fost abordată de alți cercetători ai culturii populare, de la folcloristul Sim.Fl. Marian (2), la etnologul Romulus Vulcănescu (3).

Demersul meu este totuși justificat de faptul că folcloriștii și etnologii (cu o singură excepție) care s-au ocupat mai mult sau mai puțin tangențial de problema dendrolatriei în spațiul românesc nu au acordat atenție valențelor mitice și simbolice atribuite paltinului (arțarului) de mentalitatea populară. Aceasta în condițiile în care, după opinia mea, paltinul a fost și el considerat un *arbore sacru*. Nu contest faptul că mărul, stejarul și bradul dețin prioritatea în cadrul dendromitologiei românești, dar voi încerca să arăt că, în bună măsură, din această „sacră familie" dendrologică face parte și paltinul. Și nu ca o „rudă săracă". Excepția pe care o aminteam îl privește pe Simeon Fl. Marian, care, la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, a adunat o serie de date folclorice referitoare la paltin, în monumentala sa lucrare în 12 volume: *Botanica poporană română*, rămasă din păcate în manuscris (4).

Pentru început, voi consemna cîteva aspecte istorice și filologice. Denumirile românești (arțar, paltin) care desemnează această specie dendrologică din familia *Aceraceae* provin, se pare (52), prin metateză, din denumirea sa în limba latină: *Acer Platanoides*. De asemenea, denumirea *jugastru* (*Acer Campestre*, arțar de cîmp) provine din lat. pop. *jugum, jugastru*, pentru că din lemnul său ușor, tare și neted se confecționau mai ales juguri, printre alte obiecte de uz gospodăresc.

Ca mărturie a marii vechimi și răspîndiri a acestei specii arboricole în regiunile carpato-dunărene stă mulțimea de antroponime

(Arțăreanu, Paltîn, Păltînea, Păltineanu, Păltinescu etc.) și de toponime (Arțar, Arțaru, Arțari, Arțăreni, Paltin, Paltenul, Păltineni, Păltinoasa, Păltiniș, Păltinașul, Păltinița, Păltinești, Păltinet, Jugăstreni etc.) care au ca rădăcină termenii în discuție. Se pare că cea mai veche atestare documentară cunoscută a unor astfel de toponime nu coboară mai jos de jumătatea secolului al XVI-lea: „Păltinet" – anul 1563 (2, vol. III B, p. 179), „malul Păltinetului" – anul 1574 (5, vol. IV B, p. 134), „Păltiniș" – anul 1576 (*ibidem*, p. 223), „Jugăstreni" – anul 1582 (5, vol. V B, p. 77), „Păltinișul" – anul 1632 (5, vol. XXI A, p. 245) ș.a.m.d. (43).

La fel de vechi sînt atestările documentare privind denumirile acestui arbore, așa cum le-am găsit în actele de stabilire a hotarelor unor proprietăți funciare. Este vorba de documente de hotărnicie, în care paltinul și jugastrul apar ca „semne de hotar", cîteodată marcați cu pecetea domnească „bour": „jugastru" – anul 1563 (5, vol. III B, p. 185), „la doi paltini [...] la moviliță, la piatră și la bour" – anul 1605 (5, vol. V A, p. 236), „și acolo s-au făcut boor într-un giugastru" – anul 1644 (20, p. 210) ș.a.m.d. Este de remarcat faptul că, deși hrisoavele respective sînt scrise în slavonă, cuvintele *paltin* și *jugastru* sînt scrise în limba română.

În secolul al XVII-lea, cuvîntul *paltin* mai apare și în alt tip de texte. Printre acestea, *Biblia de la București*, tipărită în 1688 („Și luo Iacov toiag [...] de nuc și de paltin", *Facerea*, XXX, 37) și în *Istorie cé veche și de multe feluri a marelui învățătoru Irodot de la cetatea Alicarnasiei*, manuscris din 1816 găsit de Nicolae Iorga la Mănăstirea Coșula. Este vorba de o copie a unei traduceri în românește, datată 1645 (de N. Iorga), sau 1668-1670 (de Liviu Onu). Autorul acestei prime versiuni românești a celebrelor *Istorii* (Eustratie Logofătul?, Nicolae Milescu?) a tradus de două ori gr. *platanistos* prin rom. *paltin*: „un paltin de aur" primit în dar de regele Darius (*Istorii*, VII, 27) și „Xerxis află un paltin frumos și, pentru frumusățile lui, îl dărui cu podoabi de aur și pusă socotitori pe un [zeu] pers dintre cei ce le zicea «fără de moarte»" (*Istorii*, VII, 31; *cf.* 6, pp. 345-356). Consemnez, deocamdată, faptul că în ambele cazuri este vorba de arbori sacri sau consacrați.

2. *Paltinul cosmic*

În capitolul dedicat *legendei românești a potopului*, m-am ocupat deja de semnificațiile mito-simbolice și magico-rituale cu care este încărcat *primul copac* (de regulă, un paltin) din lemnul căruia Noe își meșterește toaca – un instrument magic cu ajutorul căruia reușește să dureze arca, periodic năruită de diavol. „Atunci

Noe [...] a făcut o toacă de paltin [...] și a început a toca; și de ce toca, de aceea se strîngeau lemnele de pe unde le risipise Sarsailă." (8, p. 130) Printre altele, legenda românească a potopului are, referitor la toacă, un caracter etiologic. Acesta apare în mod explicit atît în cea mai veche atestare documentară a legendei (1674), datorată arhiepiscopului Marcus Bandinus: „În memoria acestei bătăi de scîndură a lui Noe, au luat [românii] obiceiul de a bate scîndura [= toaca] înainte de tragerea clopotelor" (9, p. CLIX), cît și în credințele populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea: „Toacele de pe la biserici sînt mai toate de paltin și bătrînii pretind că de la Noe a rămas zvonu ca să facă toacele de paltin" (8, p. 130).

Legendele populare referitoare la *Noe construind arca* sînt, în esență, înrudite cu cele referitoare la *Ștefan cel Mare întemeind biserici*. În general, legendele populare care tratează acest din urmă subiect se reduc la următorul scenariu: sfătuit de un sihastru (de regulă, Daniil), Ștefan Vodă ridică o mănăstire (de regulă, Putna), pe locul unui copac (de regulă, paltin) în care i s-a înfipt săgeata, sau din care se aude „toaca din cer", sau în care se văd arzînd lumini mirifice (vezi 10, pp. 469-473). Soiul copacului din lemnul și pe locul căruia urmează să se ridice lăcașul nu este întîmplător. Astfel, într-o legendă moldovenească, cel care trage cu arcul este chiar „schivnicul", care îi spune voievodului: „Acolo unde am nimerit eu să mergi mîne și să vezi că-i găsi săgeata într-un paltin și în locul acela să faci mănăstire, iar unde va fi paltinul să faci pristolul" (11, p. 711). În legendele în discuție, paltinul în care se înfige săgeata apare ca fiind „vechi", sau „sfînt" sau „mare" sau „foarte gros și înalt".

La începutul secolului, comentînd legende populare cu scenarii analoage, George Coșbuc conchidea: „Aceasta e o tradiție rămasă în popor. Ori o fi încercat Ștefan lucru acesta, ori nu, mănăstirea Putna este edificată și ea, potrivit obiceiului păgîno-creștin, pe locul unui alt templu mai vechi, al unui paltin sfînt" (87, p. 207).

„Se păstrează pînă în zilele noastre – scrie C. Paradais în 1988 –, la Putna, un fragment din trunchiul de paltin, în care, după tradiție, s-ar fi înfipt săgeata lui Ștefan cel Mare cînd a tras cu arcul din vîrful muntelui, amănunt despre care nu se pomenește nimic în legenda lui Neculce." (130, p. 16, și 131, p. 129)

Ion Neculce redă o altă legendă (pseudo)istorică, despre un alt domnitor moldovean, care ar fi ridicat și el un lăcaș de cult tot pe locul unui „paltin sfînt": „Alecsandru-vodă Lăpușneanul, fiind domnu, au făcut mănăstirea Slatina [Moldova]. Și așé dzicu oamenii că, trăind un săhastru acolo și fiind un paltin, copaciu mare, unde este acum prestolul în oltariu, vidé acel săhastru spre duminici și spre alte dzile mari multe lumini întru acel paltin la

vremea slujbii bisericii. Și i s-au arătat Maica Precistă în vis și i-au dzis să meargă la Alecsandru-vodă, să-i dzică să facă mănăstirea. Și mergînd săhastrul la Alecsandru-vodă, s-au îndemnat Alecsandru-vodă de săhastru de au făcut mănăstirea Slatina întru acel loc, unde au fost paltinul" (*O samă de cuvinte*, XV).

S-ar putea ca în aceste cazuri să nu avem de a face cu un eveniment istoric folclorizat, ci cu un motiv mitic, istoricizat. Cu alte cuvinte, substratul legendei este unul mitic, și nu istoric. Un substrat care a supraviețuit chiar și în numele pe care le poartă unele lăcașuri de cult: „Biserica de brazi" (97, pp. 31-32), „Mănăstirea-dintr-un-lemn [stejar]" (ambele din nordul Olteniei) sau „Schitul-dintr-un-brad" (Moldova). În principiu, legenda poate fi (și este) atribuită oricărui ctitor și localizată la orice ctitorie: „Tema cea mai favorită a legendelor mănăstirilor noastre – scria George Coșbuc – este copacul arătat în vis. Cu puține excepții, toate mănăstirile noastre au fost clădite pe locul unui copac bătrîn pe care i l-a arătat clăditorului o viziune oarecare" (87, p. 204). Esența acestor legende este elementul arhetipal invariant: ridicarea unui lăcaș de cult pe locul (sau din lemnul) unui arbore sacru sau consacrat (*Axis et Imago Mundi*), în cazul nostru, un paltin. Nu întîmplător, tocmai acest element „păgîn" a fost exclus (păstrîndu-se toate celelalte) dintr-o „versiune pur clericală" a legendei întemeierii Putnei, așa cum a fost consemnată în 1761 de arhimandritul Vartolomei, în manuscrisul său *Istorie pentru sfînta mănăstire Putna* (10, p. 473).

Spuneam că astfel de legende suportă orice ctitor și, la limită, chiar „supremul ctitor", văzut ca un „om mare" (macrantropos) care întemeiază Lumea (o „mănăstire mare") dintr-un „copac mare", ca într-o „poveste a lui Dumnezeu" culeasă în Bucovina (11, p. 333) sau ca într-un descîntec bănățean, în care *prima materia* este lemnul unui „paltin mare":

„A plecat un om mare,
Cu o săcure mare,
La un paltin mare,
Să scoată o aşchie mare,
Să facă o biserică mare,
Cu nouă uși,
[...] Cu nouă altare"
(60, p. 47).

Paralela pe care o fac cu cosmogeneza nu este gratuită. Cuplul de ctitori legendari întruchipează la scară umană cele două atribute esențiale ale cosmocratului: omniscienta (sihastrul) și omnipotența (voievodul). Ctitoria lor (biserica) este o *imago mundi* tipică, un microcosmos care trebuie durat în același mod în care

a fost durat macrocosmosul. „Orice biserică – scrie inspirat Anca Manolescu – reprezintă, în fond, varianta particulară a unui arhetip celest unic. De aceea, ea este virtual construită în clipa cînd, pe suportul terestru, a fost depistat punctul unde modelul se poate fixa. Din acel moment, axa care le leagă a fost actualizată și, ca atare, circulația între model și varianta concretă, particulară a sanctuarului este, de acum înainte, activă." (131, pp. 128-129)

În forme relictuale, în legendele cosmogonice românești se regăsesc principalele motive ale scenariului mitic în discuție, de la motivul aruncării armei în vederea alegerii „centrului" pînă la motivul „copacului mare" în jurul și din materia căruia se întemeiază Lumea. Iată o astfel de legendă populară, culeasă în Transilvania la sfîrșitul secolului al XIX-lea: „Pînă nu a fost lumea și era numai o apă mare, s-a gîndit Dumnezeu să facă lumea cît mai degrabă. ...[Dumnezeu] și-a aruncat baltagul în apa cea mare, și ce să vezi, din baltag crescu un arbore mare". Anume în acest loc se produce „scufundarea cosmogonică" în vederea aducerii din apele haotice a materiei prime care va fi organizată în jurul copacului. Iar „din frunzele arborelului s-au făcut oamenii" (13, pp. 90-91, vezi și pp. 245-246).

În legenda românească nu se specifică soiul arborelui antropo-cosmogonic, dar, în unele variante ucrainene, Cosmosul se întemeiază la poalele unui paltin. Din vîrful lui, Dumnezeu plonjează în apele primordiale pentru a aduce „nisipul" necesar creației (14 I, p. 59). Dar nu trebuie să căutăm prea departe. În forme mascate sau atrofiate, valențele cosmogonice ale paltinului se regăsesc și în textele folclorice bulgărești (69) și românești. Chiar și forma creștină (deci tîrzie) a unor colinde românești nu este în măsură să „dizolve" arhaica structură „păgînă", cosmogonică a acestora:

„Dimineața de Crăciun
Născutu-mi-a un domn tînăr,
Domn tînăr ca Dumnezeu,
Tinerel și frăgețel
Și mi-și face-un scuticel,
Scuticel de bumbăcel,
Fașe dalbă de mătase,
Legănior de păltior,
Vîntul tragănă,
De mi-l leagănă...
Domnul tare să crească,
Lucru mare că-mi făcea:
Făcu ceriul și pămîntul,
Făcu ceriu-n două zile,
Și pămîntu-n nouă zile"
(15, p. 26).

Tema arhaică a colindei (regenerarea cosmosului uzat) şi cea ulterioară, creştină (naşterea lui Isus) s-au suprapus, generînd un insolit motiv hibrid: Isus (re)creează lumea. Paltinul (axa şi centrul lumii, lăcaş al zeului demiurg) a devenit (pentru uzul pruncului Isus) un *leagăn agăţat în paltin* şi, ulterior (prin pierderea semnificaţiei iniţiale a arborelui), doar un *leagăn din lemn de paltin* (90). De altfel, motivul „leagăn de paltin" se regăseşte şi în alte tipuri de colinde (cu temă nupţială, de exemplu), în care apare ca unic *loc ferm* în mijlocul haosului acvatic:

„Vine marea cît de mare,
Da de mare, ţărmuri n-are,
Dar în undă ce ni-aduce?
Aduce pini
Şi cu tulpini;
Pintră pini şi pintră brazi,
Legănel
De păltinel"
(16, p. 179).

În leagăn „şade fiica cea frumoasă" care urmează să se mărite. Tot în colindele pentru fată sau fecior în preajma căsătoriei regăsim *topos*-ul originar-cosmogonic – un arbore uriaş, crescut în mijlocul mării (mai rar pe ţărm) –, o imagine arhaică a cărei origine/evoluţie a intuit-o corect Octavian Buhociu: „Tabloul mitic din aceste texte, al mării cu insula-arbore [...] aparţine mitului creării lumii din apă, mit adaptat aici colindatului de naştere a anului, prin întemeierea unei noi familii" (17, p. 91). Arborele cosmic, crescut din mijlocul apelor primordiale – aşa cum apare în unele legende cosmogonice –, a devenit, în colinde, arborele crescut pe o insulă din mijlocul mării şi, ulterior, arborele de pe ţărmul („prundul", „schela") mării. Imaginea mitică iniţială şi-a pierdut din consistenţă şi semnificaţie în favoarea unei imagini mai realiste.

De regulă, speciile de arbori cosmici care apar în textele folclorice sînt tipice: bradul sau mărul. Foarte adesea însă apare un soi de copac insolit, numit *arvun* (18, p. 94) sau *iarvant* (18, p. 95), *avron* (18, p. 59), *avrun*, *arhim* (35, pp. 24, 35), *arvînt* (19, pp. 31, 35), *arvant*, *arvon* (20, p. 448), *arpun*, *arpus* (22, p. 437), *alvron*, *afrun* (109, pp. 7-9) etc. Iată cum debutează o colindă culeasă în 1877:

„'n schela mării,
'n vadul sării,
Născut-a,
Crescut-a
D-un verde d-arvun,
Verde şi frumos:
Sus frunza-i mărunţă
Jos umbra-i rotundă"
(18, p. 94).

Că este vorba de un copac cu atribute cosmice, nu încape îndoială. Vezi și în basme: „Deteră de un arvune mare, al căruia vîrf se părea că ajunge la cer". De acolo începe o altă împărăție (20, p. 448). Ceea ce e mai puțin sigur este soiul de copac pe care îl desemnează. În *Dicționarul limbii române* se spune: „*Arvune* – rar, învechit, îl întîlnim numai în povești și colinde, însemnînd o specie de arbori care nu se poate preciza cu siguranță (...). Etimologie necunoscută" (21, p. 280). Trecînd peste unele ipoteze etimologice considerate ulterior ca improbabile (laur, arbuz, alun), consemnez soluția dată de G.Dem. Teodorescu la sfîrșitul secolului al XIX-lea (18, p. 59). Folcloristul muntean susținea că este vorba de o varietate de arțar (stufos), „zis bulgărește" (și în alte limbi slave) *iavor* (= arțar) (110). În 1921, fără să cunoască (sau, cel puțin, fără să citeze) soluția etimologică dată de folclorist, filologul Vasile Bogrea a ajuns la aceeași concluzie (*arvun* = paltin), considerînd că forma românească s-a născut prin metateză (*iavor* → *iavro* → *iarvo*), coroborată cu un fenomen de etimologie populară (prin contaminare cu *arvună*) (22, pp. 436-438).

Cîteva noi argumente confirmă ipoteza susținută de folcloristul muntean și de filologul clujean: multitudinea formelor corupte pe care le cunoaște termenul (indiciu că este vorba de preluarea unui cuvînt străin); zonele sudice, de regulă dunărene (Ialomița, Dîmbovița, Ilfov, Teleorman, Dobrogea), unde sînt atestate colindele și basmul în discuție; alte „bulgărisme" existente în aceste colinde („în *schela* mării"); și, mai ales, faptul că, în unele colinde identice sau similare, copacul cosmic este un arțar de cîmp (*jugastru*): „Din prundul Mării-și Negre,/ Paște [= crește] un galben *jugastru*" (89, p. 53). Sau chiar „trei păltiori" (104):

„D-în prundurile mării,
La marginile țării,
Născători, crescători,
Sînt *trei păltiori*
'nalți și gălbiori"
(18, p. 58; 17, p. 96; 16, p. 275).

3. *Paltinul consacrat*

În tipul de colinde „de tînăr", „de fecior", „de cocon", importantă nu este doar prima imagine – de „început de lume" –, ci și cele care îi urmează. La poalele copacului cosmic (jugastru, arvun, paltin), crescut în mijlocul mării, se află *două-trei oști* (număr care a contaminat probabil și unicitatea arborelui, devenit *doi-trei păltiori*). Oștile, „moldovenești și craiovenești, multe-s muntenești" (sau numai una dintre ele), nu au conducător („domn"). Oștenii pleacă

să-și aleagă unul, „din vad în vad și din sat în sat și din casă-n casă". Ajunși la „casa cea aleasă" (unde se colindă), care „Are d-un cocon/ Bun d-a-l pune domn", oștenii îl cer părinților, dar mama se opune: „Noi nicicum l-om da,/ Că e mititel,/ Că e tinerel/ Și cam prosticel". Oștenii promit însă că „cei bătrîni" îl vor iniția:

„Dă-ni-l, taică, dă-ni-l,
Dă-ni-l, maică, dă-ni-l,
Că în oastea noastră
Sînt ostași bătrîni;
Pe el l-o-nvăța
Cal de-a-ncălica,
Cizme d-a-ncălța,
Săbioar-a-ncinge,
Cel în frîu d-a strînge,
Grele oști d-a-nfrînge".

Pînă la urmă, părinții se lasă înduplecați. Oștenii îl învestesc pe noul domnitor, croindu-i un veșmînt cu însemne de consacrare, „ca și cum i-ar fi fost tatuate" (17, p. 98).

„Și toți îi croiau
D-un vestmînt prelung
Lung pînă-n pămînt;
Iar în pieptul lui
Scris îmi este scris,
Soarele și luna...
În ambii umerei
doi luceferei;
Jur-prejur pe poale
Cerul plin de stele,
Toate văzdurele.
Și el că-mi trecea
Tot cu oștile
Tînăr făt-frumos,
Fie-mi sănătos."
(18, pp. 58-59).

Nu întîmplător, oștenii care-și caută „domn" sînt plasați, la începutul textului ceremonial, „sub umbrița" celor „trei păltiori/ 'nalți și gălbiori" sau la umbra altor copaci înrudiți (arvun, jugastru). Se pune întrebarea dacă paltinul (în general, *arborele sacru* sau *consacrat*) a jucat aievea rolul de copac la rădăcina căruia avea loc ceremonia de inițiere feciorească și cea de învestire a unui conducător. Sursele istorice și etnologice ne oferă unele informații în privința unor atribute similare acordate monumentelor dendromorfe: arbori sau stîlpi „de judecată" (divină, obștească sau profesională), „de sacrificii", „suplicatorii", „de legare sau dezlegare a frățiilor" (de cruce, de sînge), „de spovedanie" etc.

(3, pp. 67, 112 ; 7, pp. 486-487 ; 91, pp. 192-196 ; 94, pp. 184-185). „La hotarele moșiei sătești – scrie Romulus Vulcănescu – sub un pom considerat «sfînt» (brad, stejar, fag, plop), conform tradiției, periodic sau ocazional, se adună roată bătrînii satului, în ziua sorocită judecății." (91, p. 192) Dar anume în privința paltinului și anume în privința rolurilor pe care bănuim că le juca în vechime („de inițiere", „de învestire") trebuie făcut din nou apel la textele folclorice.

Într-un vechi cîntec bătrînesc (*Trei crai*) – cu șase variante cunoscute, culese în jurul anului 1900 din Banat, Oltenia și Muntenia (36, pp. 125-165) – este descris un adevărat „turnir cavaleresc". Este o confruntare în probe voinicești între mai mulți pretendenți la rangul de „domn". Confruntarea protagoniștilor și învestirea noului domn are loc și aici la umbra unui „paltin sfînt". Dar acesta nu mai este arborele primordial, de „început de lume", ci un substitut al acestuia, un *arbore consacrat*, căutat îndelung, cu o grijă rituală parcă :

„El a pribegit
Și el scobora
Pe munte de criș
De Criș, de Măcriș,
Prin verde brădiș,
Mărunt aluniș
Și ei poposea
La paltin galben,
La fîntînă lină,
Mulți voinici s-adună"
(34, p. 426).

Arhaicul obicei de a face „dreaptă judecată" la poalele unui arbore sacru este atestat de documente istorice, etnografice sau folclorice atît în spațiul românesc (3, pp. 67 și 112 ; 91, pp. 192-196), cît și aiurea (119). În balada comentată, se pare că rolul de „arbore de judecată" îl joacă paltinul. Caracterul justițiar atribuit acestuia a fost intuit deja de Sim.Fl. Marian : „Paltinul [...], fiind un arbore binecuvîntat de Dumnezeu, un arbore sfînt, nu suferă nicicînd o nelegiuire în fața și sub umbra sa" (4). Ca argument pentru afirmația sa, Marian consemnează o doină bănățeană în care paltinul nu permite producerea unei nelegiuiri (erotice) la umbra sa. Iar dacă aceasta totuși s-ar produce, paltinul s-ar usca.

De fapt, din chiar textul baladei *Trei crai* se vede că alegerea acestui copac drept loc de judecată și de alegere (învestire) a unui nou domn nu este întîmplătoare. Versul „la paltin galben" nu este cerut de nici o rimă. Dimpotrivă, este chiar disonant în context și ar fi putut să dispară dacă menținerea lui nu ar fi fost reclamată de alte cauze. Pe de altă parte, eroii traversează zone

de „brădiș" și de „aluniș". Se știe valoarea mito-simbolică a acestor copaci în cadrul dendromitologiei populare românești. Și totuși, copacul ales este un paltin. De altfel, imagini similare se regăsesc și în alte variante ale cîntecului eroic în discuție:

„Este-un *palten galben*,
Galben dărîmat,
De coajă curățat,
Sus mi-este c-o cracă,
Jos masă de piatră
În pămînt vindecată,
Cu argint săpată,
Cu aur suflată.
La masă că-mi șade:
Trei domni unguresti,
Trei moldovenești..."
(35, p. 115; 99, p. 298).

Imaginea „locului" este de această dată mai realistă. Pare a fi vorba fie de un monument dendromorf, de un „stîlp de judecată". Sau de un copac „însemnat", poate trăsnit (este dărîmat = de-rămat = „fără ramuri", descojit, cu o singură creangă). Anume arborii trăsniți (*arbor fulgurita*) erau considerați sacri, pentru că aceștia au fost „aleși" de însuși (Dumne)zeu, care i-a indicat (și purificat) înfigîndu-și „săgeata" în ei (98). Tot la „paltin trăsnit" este locul de adunare (și, probabil, de inițiere a nou-veniților, de înfrățire, de jurămînt, de judecată, de pedeapsă, de învestire a conducătorului) a haiducilor:

„Apoi, măre, să te duci,
Drumu-n codri să apuci
Pîn' la *paltinii trăsniți*
Unde-s frații poposiți...
[La] frățior de vitejie,
Tovarăș de haiducie..."
(18, p. 638).

Să nu uităm că haiducia este o confrerie de arme arhaică pe teritoriul românesc, cu un cod etic și comportamental bine stabilit.

În cîntecul eroic în discuție (tip *Trei crai*), principala probă pe care trebuie să o depășească protagoniștii este să aducă, la „locul de judecată", „o mînă de frînc,/ Un cap de haiduc/ Și sînge de paș,/ Cap de arambaș". Un posibil indiciu al arhaicității baladei, amintind de perioada cînd astfel de (cefalo)trofee dădeau măsura vitejiei unui luptător (112). Dintre pretendenții la titlu, doar unul reușește să treacă probele de voinicie și acesta este răsplătit cum se cuvine:

„Domnia să-i dau,
Sila [= puterea] și măria
Și dalba domnia" (34)

sau

„Pe el că-l dăruia,
Cu tîrgul Iașului,
Cu al Moldovei
Și cu al Craiovei,
Cu grija domnească,
Boier să se pomenească"
(35, p. 117).

În varianta publicată de Gr.G. Tocilescu, cel care organizează „turnirul" și care decide învingătorul este „Sila de Mihai, cinstitul de crai". El este domnitorul „de drept", cel care urmărește întrecerea marțială de la poalele paltinului. Făcînd o analiză minuțioasă a tuturor aluziilor istorice din cele șase variante cunoscute ale textului, Al.I. Amzulescu a ajuns la concluzia că este vorba de o creație folclorică românească din a doua jumătate a secolului al XV-lea (36, p. 162). Cu numai un secol mai tîrziu, un călător francez în Moldova l-a văzut pe principele Petru Șchiopul așezat sub un arbore și înconjurat de ofițerii săi, judecîndu-și supușii (91, p. 196). La rîndul său, Ludovic al IX-lea (1226-1270) este descris de un cronicar contemporan judecîndu-și supușii la poalele unui stejar (vezi 119).

Dar varianta cîntecului eroic în discuție are un final spectaculos. La venirea voinicului cu probele materiale ale reușitei sale, Sila de Mihai „încremenește" de supărare. El îl încoronează totuși pe noul domn, anunță oștenii că i-a sosit ceasul morții, își leapădă armele (semn de renunțare la prerogative, dar și că nu va opune rezistență) și se lasă omorît de voinici, la poalele aceluiași „paltin galben":

„El că-ncremenea
Și rău îi părea
Și el se scula,
Nici mult nu trecea
Și-l încorona,
Crai că mi-l făcea
Mozica punea
Și el că grăia:
– Voi, voinicilor,
Voi, livinților [= vitejilor], (...)
Să mă pomeniți
Că eu nu am mult
Și-acum să vedeți

Că intru-n pămînt! [...]
Și el că-mi vedea
O puțină oaste,
Da' el ce făcea?
Arme lepăda,
Nainte le ieșea
Și mi-i saluta.
Craii ce făcea?
Binișor că mi-l prindea,
Îndărăt că mi-l întorcea,
La masă ședea,
Bea și-mi ospăta,
De nimeni nu gîndea.
La paltin galben,
Acolo-l belea [= jupuia]"
(34, pp. 426-427).

Motivele scenariului epic sînt limpezi: la poalele unui arbore consacrat, în urma unor probe de vitejie, este ales și învestit noul „domn", simultan cu uciderea rituală a celui precedent. Nu am găsit date istorice și paleoetnologice care să confirme dacă acest scenariu literar are la bază vreun scenariu arhaic de regicid și succesiune. Se pare că lipsesc astfel de informații la români, dar se știe că ritualuri identice au fost practicate, din vechime, de alte populații europene și de aiurea. Vezi acest subiect pe larg tratat de James George Frazer, în celebra sa carte *Creanga de aur*.

Dacă în această privință lipsesc informațiile istorice în spațiul carpato-dunărean, în schimb, cele folclorice au supraviețuit. Într-un basm bucovinean, un meșter „sărac lipit pămîntului" vrea să taie „un paltin frumos, înalt și drept ca lumina", dar copacul (*daimon*-ul care-l locuia) îi cere să-l cruțe. Meșterul nu-l taie și, datorită paltinului, e ales pe rînd jude, judecător, sfetnic al împăratului și împărat (67, II, p. 159). Într-o altă variantă, copacul face ca eroul să fie ales vornic, apoi judecător și apoi împărat (67, I, p. 8). Din aceste texte transpar unele sugestii privind un probabil rol arhaic al copacului (paltinului) în cadrul ceremoniilor de învestire.

*

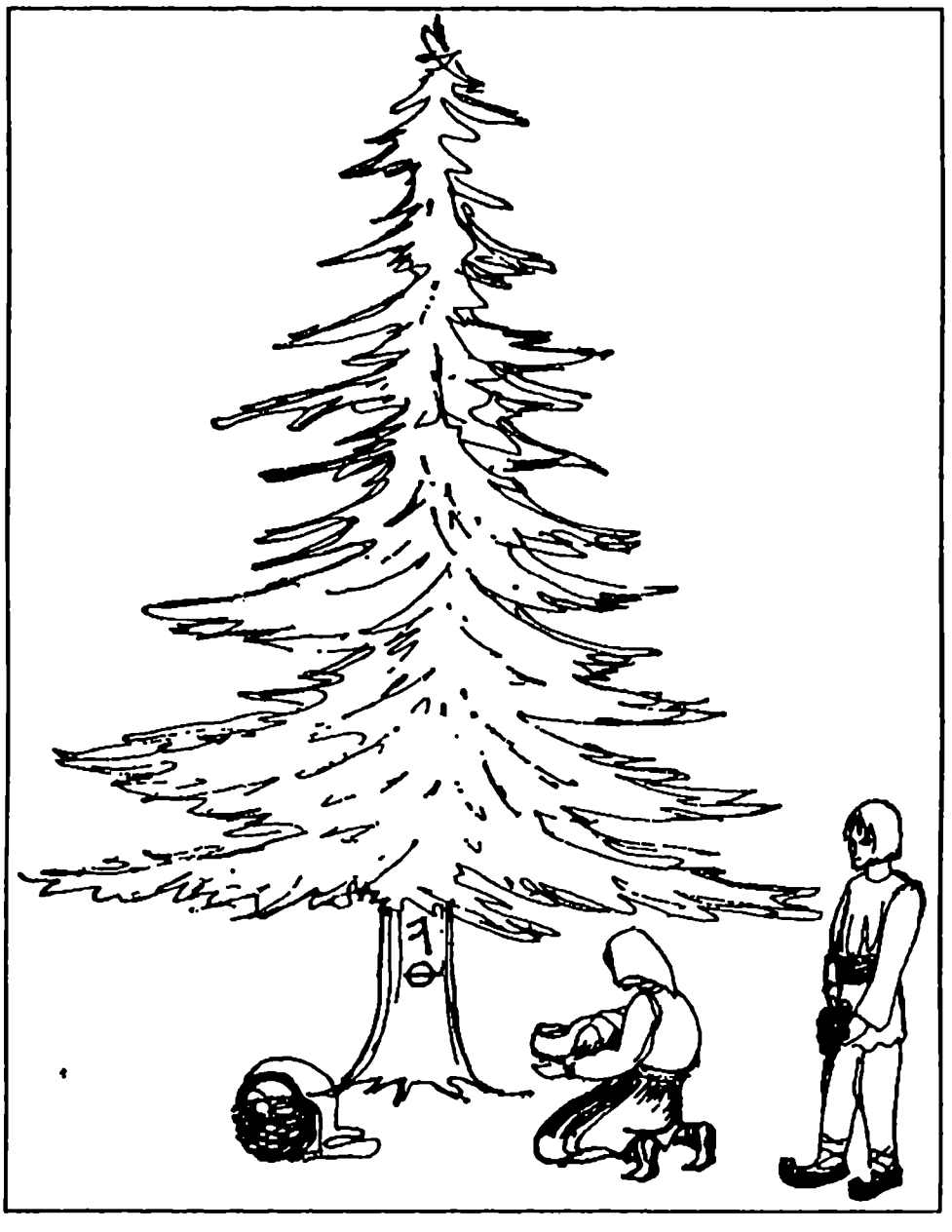
În basmele la care mă refer mai sus transpare și un alt *topos*: paltinul este lăcașul unui *dendro-daimon*. Nu cred că este cazul să glosez aici pe marginea originii, evoluției și semnificațiilor acestui *topos* mito-religios. Ceea ce mă interesează sînt formele în care a supraviețuit el în unele texte folclorice românești. Ca

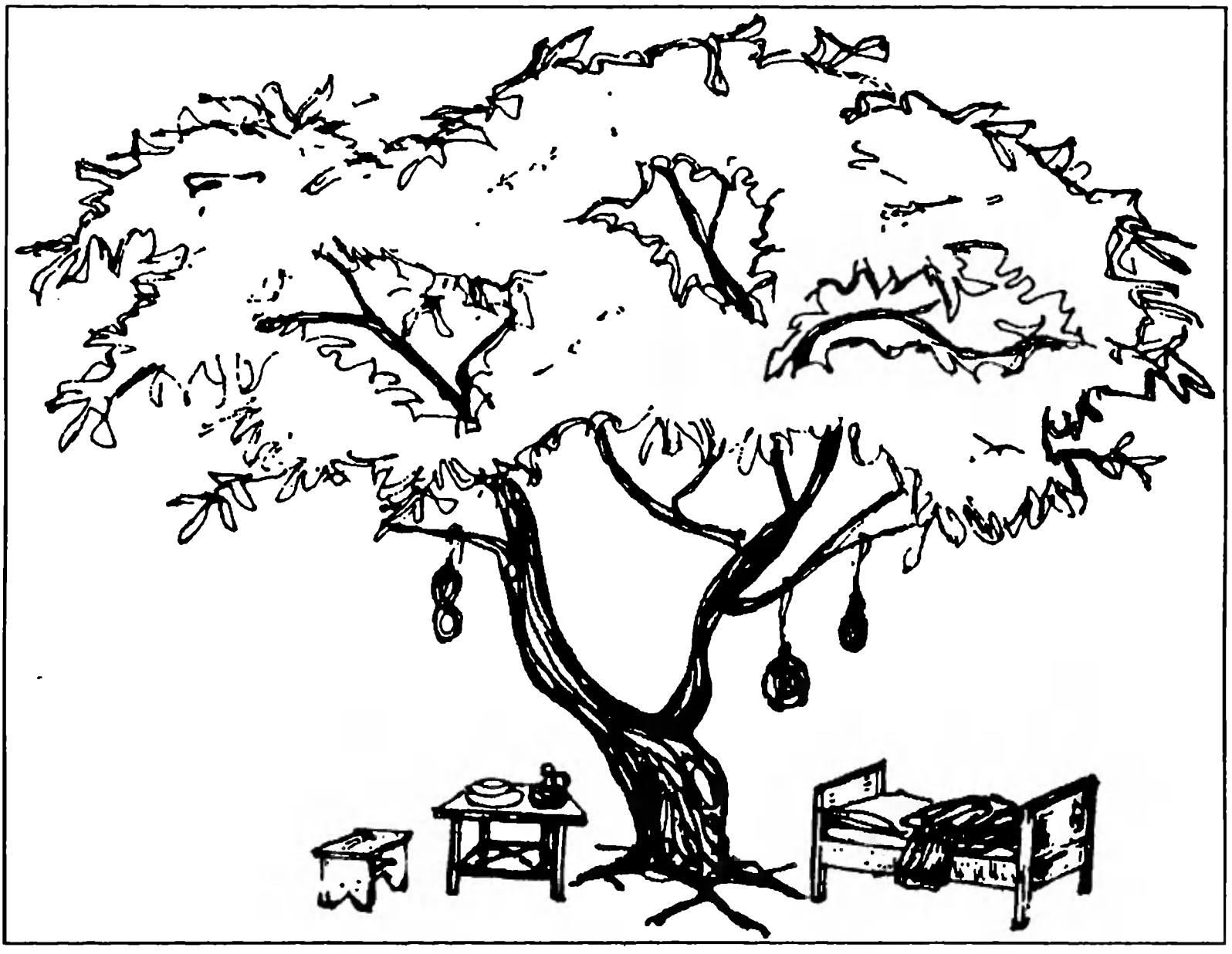
arbore sacru, paltinul este – așa cum am văzut deja – reședința zeului, fie a Demiurgului, fie a pruncului Isus și a Sf. Maria. În colinde, Maica Domnului (sau „jupîneasa") cu prunc în brațe stă la umbra a „doi paltini galbeni". Un șoim îi fură „Fașa fiului,/ Brîul Domnului" și-și face cuibul în paltini. Șoimul e blestemat sau este omorît, cuibul e stricat, paltinii sînt tăiați (72, p. 249; 16, pp. 260-262; pentru paltin cu vultur în vîrf ca prototip al „copacului lumii", vezi 126, pp. 31, 40). În colinde „vînătorești", leul (100) sau cerbul dorm sau își au sălașul „Sub un paltin nalt,/ Nalt și minunat" (18, p. 76). În balade, șarpele fugărit de Iorgovan se acunde „Sub un paltin mare,/ La cap de cărare" (19, p. 52). Într-o altă variantă, anume „la trei păltinei" se ascunde „fata sălbatică" (18, p. 487; 105, p. 310). Într-un basm bucovinean (cules prin 1855), puterea și inima zmeului „s-află într-un paltin mare și înalt", crescut pe un ostrov, și numai „șoimii Gerului" le pot aduce eroului (38, p. 64).

*

Vechi semnificații simbolice acordate copacului consacrat rezultă și din unele texte de pe la jumătatea secolului al XIX-lea. Le semnalez aici, chiar dacă nu este vorba anume de paltin, ci de alte soiuri de copaci (castan, păr). Și chiar dacă textele respective nu fac parte propriu-zis din literatura folclorică, ci din cea cultă. Este vorba de texte semnate de Alecu Russo și de Vasile Alecsandri, ambii foarte buni cunoscători ai folclorului românesc. În amintirile sale din anii copilăriei (*Amintiri*, 1855), deci dintr-o epocă anterioară plecării lui în Elveția (1829), Alecu Russo ne dă următoarele informații prețioase de dendromitologie populară. „Părul din mijlocul satului era odinioară: cînd divanul unde [se] sfătuia satul, cînd locul unde poposea voinicelul străin pînă a nu-și găsi gazdă, cînd locul giocurilor ale băieților, cînd spitalul unde zăcea[u] bolnavii nevindecați." (132)

Deci, spațiului circular de la poalele copacului consacrat din vatra satului i se atribuiau mai multe roluri esențiale: divan de judecată pentru bătrînii comunității, loc de horă pentru tinerii comunității, loc de adăpost pentru călătorii străini (*xenodochiu*, în tradiția bizantină) și *bolniță* unde erau expuși bolnavii incurabili. Cînd ierburile de leac și descîntecele doftoroaielor nu mai aveau efect, bolnavul fără speranță era expus la poalele copacului consacrat, fiind dat în grija zeului (sau a daimonului) care se credea că sălășluiește în copac. Sau zeului care se credea că folosește copacul drept „canal de comunicare" cu lumea profană. Altfel spus, muribundul este dat „în plata/grija Domnului".





13. *Arbori consacrați la români*
(apud *Romulus Vulcănescu)*

Un astfel de bolnav expus la poalele copacului consacrat este Doncilă, dintr-o baladă culeasă de Vasile Alecsandri:

„Sub cel păr mare din sat
Zace Donciul pe un pat;
Nouă ani şi giumătate
De cînd zace el pe spate! [...]
Pe de-o parte carnea-i cade,
Pe de alta v[i]ermii-l roade
El se roagă tot mereu
Să-l sloboază Dumnezeu"
(133).

Cînd bolnavul moare la poalele copacului consacrat, sufletul lui găseşte cu uşurinţă „scara-copac" pe care se urcă la cer (vezi mai sus capitolul *Paltinul funerar*). Uneori, el este chiar îngropat la rădăcina unui „păr mare rotat", precum haiducul Stoian, într-un vechi cîntec bătrînesc:

„Iote pe Stoian că-l lua,
Mi-l ducea de-l îngropa
La un păr mare rotat,
Acolo-i locu' crăpat"
(60, p. 234).

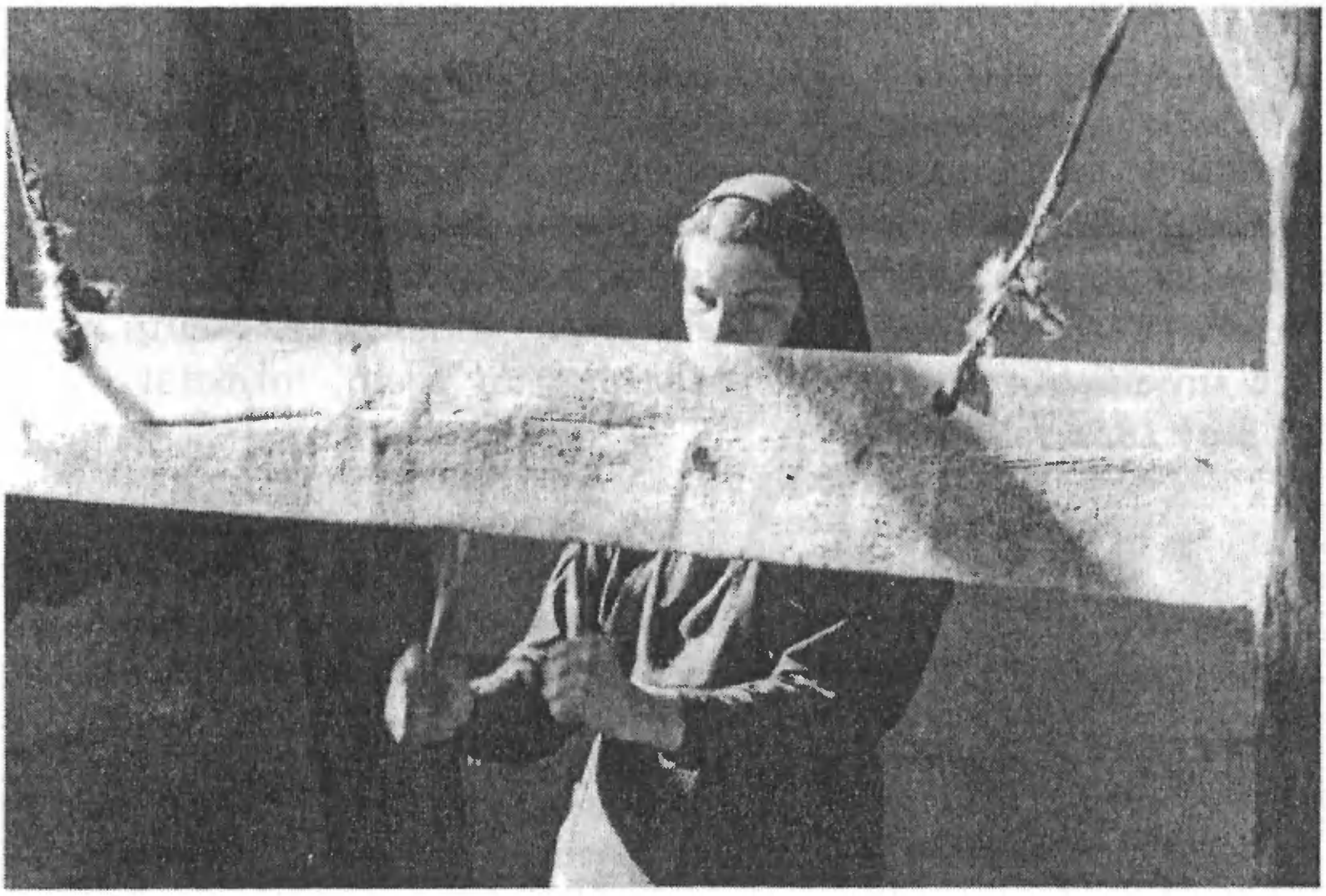
La 25 mai 1856, Vasile Alecsandri şi cîţiva prieteni (Costache Negri, Mihail Kogălniceanu, Costache Hurmuzachi ş.a.) au întemeiat *Asociaţia de Luptă pentru Unire*. Ei s-au jurat că vor lupta fără preget pentru unirea Principatelor. Pentru ca jurămîntul să fie solemn şi nimeni să nu-l încalce, ei au îndeplinit acest ritual colectiv la o masă de piatră de la poalele unui copac consacrat, un „măreţ castan" din podgoria de lîngă Iaşi a „fratelui" Petrache Mavrocordat. Cu acest prilej, folosind cunoscuta retorică unionistă, Alecsandri a compus un poem, intitulat chiar *25 mai 1856*:

„Sub acest măreţ castan
Noi jurăm toţi în frăţie
Ca de azi să nu mai fie
Nici valah, nici moldovan;
Ci să fim numai români
Într-un gînd, într-o unire
Să ne dăm mîni cu mîni
Pentru a ţărei fericire"
(134).

4. *Paltinul magico-apotropaic*

Am văzut deja cîteva dintre atributele simbolice acordate paltinului : arbore sacru, lăcaș al zeului/daimonului, arbore cosmic (*Axis et Imago Mundi*), arbore consacrat, arbore de judecată, de jurămînt și de învestire etc. Este în logica mentalității tradiționale ca un copac cu astfel de valențe să fie încărcat și cu atribute magico-apotropaice. Într-adevăr, așa cum se va vedea, simpla prezență a paltinului sau a unor componente ale acestuia (lemn, crengi, flori, frunze) este în măsură să alunge duhurile rele. Am făcut deja unele referiri la funcția magico-apotropaică a paltinului, așa cum apare aceasta în legendele românești ale potopului. Bătînd în toaca de paltin, „românul" Noe alungă diavolul care-i năruia arca. „De atunci e toaca pe fața pămîntului – susțin credințele populare – și dracul fuge de ea, că n-are putere; de aceea îl mai numesc pe diavol *Ucigă-l toaca.*" (8, p. 130) În alte legende românești, paltinul este blagoslovit de Sf. Sisoe să stea „înaintea bisericii" și, prin sunetul toacei făcute din lemnul său, să adune „norodul la biserică" (ms. BAR nr. 473, din 1766). De atunci – spune o legendă populară –, „paltinul este un copac binecuvîntat, sfînt și cinstit", fără de care „nu se poate face în biserică nici o liturghie" (4).

Dar nu numai toaca de paltin are această dublă calitate magică (de a aduna oamenii și de a alunga duhurile rele), ci orice



14. *Toacă de paltin fixă*
(Mănăstirea Horezu, 1990; foto Gabriel Căciulă)

instrument făcut din lemn de paltin (69). Într-o doină bihoreană, cu un fluier de paltin este adunată „toată lumea" (*Șezătoarea*, VII, p. 163). Într-un basm bucovinean (două variante, culese prin 1855), cele „trei zîne rele" sînt vrăjite de erou. Ele devin neputincioase la auzul fluierului făcut din „inima celui mai mare și mai gros jugastru" (38, pp. 36-39). În unele părți din Oltenia este atestată o credință și o practică rituală simetrică: „Miercuri seara și joi dimineața din săptămîna patimilor, se fac focuri prin curți cu lemne de jugastru" ca să vină „cele trei fecioare sfinte" să se încălzească. Se crede că prezența lor este benefică (113, p. 80). Lemnul de jugastru deci alungă zînele rele și le convoacă pe cele bune.

În ajun de Sf. Gheorghe – zi „în care se fac toate vrăjile" – țăranii din unele zone ale țării culeg ramuri de jugastru și le pun „la casă", „la streșini", „în bătătură", „la oboarele vitelor", „la pătule și coșare", pentru „a nu lua alții sporul vitelor", „ca să înlăture orice farmece" (85, pp. 360-361), pentru ca „să aibă vitele lapte", ca „să se prindă bucatele" (92, pp. 286-287), „ca să le ia alții sporul" (32, p. 249), să nu strice strigoii vacile (62, p. 30).

De asemenea, se crede că *nuiaua de arțar* are putere asupra demonilor. Iată un fragment de „descîntec de judecată", cules de la „o vrăjitoare":

„Eu îl bat parul în lac,
Ca să-mi scoată pe drac,
Îl bat cu nuiele de alun
Să se ducă ca un nebun...
Îl bat cu *nuia de arțar*,
Să fugă ca un armăsar"
(24, p. 348).

Numirea nuielei de arțar alături de nuiaua de alun este elocventă, cunoscîndu-se valențele magico-apotropaice de excepție acordate acesteia din urmă. Dar nuiaua de arțar nu este doar amintită în descîntece în vederea alungării/chemării duhurilor, ci chiar folosită ca atare de către descîntătoare, ca agent material operant. În lungul inventar întocmit de Artur Gorovei, cuprinzînd „diferite lucruri și obiecte uzuale [la descîntece]", figurează alături de „nuia de alun" și „nuia de arțar, tăiată joi dimineață în revărsatul zorilor" (26, p. 83). Într-adevăr, „bît[ă] de arțar" și „bît[ă] de alun" sînt efectiv folosite și sînt invocate în cadrul vrăjilor „de dragoste", de chemare a „celui scris [ursit]":

„Tu bît de-alun,
Să vină ca om bun!
Tu bît de arțar,
Să vină ca un armăsar!"
(descîntec din Oltenia, *cf.* 86, p. 330; din Vîlcea, *cf.* 20, p. 428; din Moldova, *cf.* 26, p. 229).

Și tot arțarul este cel care oferă remedii magico-medicale în cazul în care ursitul/ursita întîrzie să vină, și fata/băiatul se îmbolnăvește de „dor la inimă". Sau „cînd le mănîncă *Striga* inima" (4), ca în această recomandare, scrisă în 1788, într-o *Carte de doftorii* : „Pentru dor de inimă, flori de arțar să fiarbă cu apă ne-ncepută și să-l dea să bea seara și dimineața" (20, p. 428). De asemenea, cu decoct de scoarță de „giugastru" „se scaldă copiii, ori de ce ar fi bolnavi" (114). În secolul I e.n., Pliniu vorbea de virtuțile terapeutice ale lemnului de arțar „strivit în vin" (*Naturalis Historia*, XXIV, 31).

Iată și alte obiceiuri și credințe populare care ne interesează în mod special. „În dziua de Ispas, românii din Transilvania, cît și cei din Banat [și din Moldova ; *cf.* 102] îndătinează de a împăna și a înfrumuseța mormintele, bisericile și casele cu diferite verdețuri și flori, cu deosebire însă a pune prin case crăngi și frunze de paltin" (27, p. 336) care, „dacă se păstrează peste an", se folosesc „în contra trăsnetului". „Cînd e vreme grea, fă-ți în casă fum din frunză de paltin, adus în ziua de Ispas, pentru ca să fii ferit de trăsnet". (28 ; 23)

Comentînd astfel de eresuri, I.-A. Candrea își închipuia că ar fi vorba de punerea în practică a unor cunoștințe empirice valabile. „Știința recunoaște astăzi – scria Candrea – că fumul și gazele de combustiune măresc conductibilitatea aerului. Cînd se aprinde un foc, fumul care trece prin coș contribuie la descărcarea tensiunii electrice și constituie un fel de paratrăsnet [...] Poporul, fără a-și da seama de cauza reală a acestui fenomen, atribuie [...] lemnului de paltin puterea de a îndepărta trăsnetul, dar constatarea sa rămîne în picioare." (29, p. 96) (O eroare similară a făcut G.Dem. Teodorescu, considerînd că practicile magico-rituale de înfigere în pămînt a uneltelor tranșante pe timp de furtună sînt „rudimentara origine a paratrăsnetului" ; *cf.* 77, p. 85.) Atestate și în alte zone ale Europei (111, pp. 215-216), astfel de gesturi au un caracter exclusiv magico-apotropaic. Cînd tună și fulgeră, poporul crede că Sf. Ilie îi trăsnește pe draci, oriunde s-ar afla ei ascunși. Deținerea sau arderea crengilor și frunzelor de paltin are menirea de a alunga diavolul din casă și, implicit, de a o apăra de fulgerele mînuite de Sf. Ilie.

Un al doilea aspect al acestui obicei merită să fie prezentat. În „ziua de Ispas", la patruzeci de zile după Înviere, se celebrează Înălțarea Domnului. Nu întîmplător, tot în această zi (sau în ajunul ei), în mai toate regiunile țării se țin *Moșii de Ispas*, cînd femeile împart pomeni pentru sufletele morților (103). Se crede că „în această zi sufletele morților se înalță la cer și ceea ce dăruiesc ele [femeile] le va servi ca merinde pe drum" (27, p. 334). Faptul că frunzele și crengile de paltin se consideră a fi încărcate de

valențe magice dacă sînt culese anume în această zi nu pare a fi nici el întîmplător. Această credință este probabil legată de *ipostaza funerară a paltinului*, de menirea sa de a fi „scară" pentru sufletele care se înalță la cer. Prin însuși „statutul" său („legiferat" de legenda potopului și de legenda Sf. Sisinie), paltinul are valențe apotropaice. Se crede că aceste valențe cresc dacă ramura de paltin a fost culeasă în ziua în care copacul a servit drept „scară" spre cer sufletelor morților.

5. *Paltinul funerar*

Arborele cosmic, ale cărui rădăcini, tulpină și coroană susțin (despart, dar și unesc) cele trei paliere cosmice, se identifică în bună măsură cu *arborele funerar*. Pentru mentalitatea populară, *arborele cosmic* este singura „cale de trecere" în „lumea de dincolo" a sufletului defunctului. Cunoaștem ipostazele funerare ale arborilor cosmici „tipici" la români: bradul și mărul. Dar în cazul paltinului? Face el excepție de la această „noimă" a mentalității mitice? Se pare că nu. Cu viguroase caractere cosmice, regăsim paltinul și în ipostaza de *arbore funerar*, bine reprezentat în folclorul mitic românesc. Cea mai spectaculoasă imagine a *paltinului funerar* o conțin cîntecele rituale de „petrecere a mortului", și anume acelea atestate mai ales în zona Banatului. Iată, redate în paralel, episoadele finale din două astfel de cîntece, culese la aproape un secol distanță din acelasi loc, județul bănățean Caraș-Severin:

„Pas [Ioane], pas,
Pe mîna dreaptă
Să nu dai pre-a stîngă
Unde jocul joacă
Și alăutițe zic, ...
Că-s negri tălhari
Și te-or jă[f]ui,
Ci deloc să pleci
Și sama să iai:
La mijloc de cale
Este-un paltin mare
Cu frunza măruntă,
Cu umbra rotundă,
Că-i lină fontînă,
Scăunicel d-odihnă
Și pat încheiat
Cu scînduri de brad
Cu stulpezi de fag.
Iar Sînta-Mărie

„Paș [Ioane], paș,
Cînd mi-o d-ajungea
La mijloc de cale
La un paltin mare
Cu vîrfuri pe ceri
Cu poale pre mări
Cu umbra-i rotundă
Cu frunza-i măruntă,
Sub iel îmi era
Un pat încheiat
Cu scînduri de brad.
În pat îmi ședea
Tot Maica Marie;
Scria pe hîrtie;
Carte îmi făcea
La [Ion] îmi da
Și mi-l trimitea
Sus la Cristos,
La Domnul Cristos.

Şede-n pat şi scrie
Cu condei în mînă...
Scriam-o scriea
Zluzi de foc pocnia
Îngeru zăletia
Scări îmi coboria.
Pe [Ion] îl suia
Sus la Cristos,
La cel Domn frumos
După ce-l suia
Scaun îi da
De s-odihnia,
Pîn' vin i-o sosia,
Cu vin îl uda,
Lumea alb' uita"
(30).

[Ion] se ruga
Cristos se-ndura
Scară slobozea
Scară de argint
Pîn' jos la pămînt
[Ion] se urca
La Cristos carte-i da
Cristos o loşea
Şi cartea-i citea
Şi pe scămnel îl punea
La lină fîntînă,
La-al scămnel de-odihnă.
Vreme ţi-o venit,
A de despărţit
De-ai tăi pruncişori"
(31).

B.P. Hasdeu a înregistrat şi o altă variantă de cîntec funerar „de petrecut", din acelaşi judeţ Caraş-Severin şi cuprinzînd aceleaşi motive bine cunoscute: „mortul să nu ia *calea stîngă* unde joacă tîlhari, ci *dreapta*, să poposească la *fîntîna de sub paltin*, unde *Sf. Maria* [în pat sau la o masă de piatră] scrie morţii. Doi îngeri scoboară *scara*, şi mortul e suit la Cristos, unde *e udat cu vin alb* şi uită lumea albă" (32, p. 520).

Evident, în cîntecele funerare supuse atenţiei, centrul de greutate al imaginii este acel „paltin mare/ Cu vîrfuri pe ceri/ Cu poale pe mări,/ Cu umbra-i rotundă,/ Cu frunza măruntă". În jurul lui, atît pe orizontală, cît şi pe verticală, se organizează întreaga lume. Aici se încheie statutul de „pribeag" al călătorului, de fapt lipsa lui de statut (nici viu, nici mort), într-un „ţinut al nimănui" (nici în „lumea albă", nici în „lumea neagră") în care, ca într-un labirint, trebuie să găsească (şi să merite) singurul drum corect care duce dintr-o lume într-alta. Aici, la poalele paltinului cu coroana în cer, Sf. Maria (106) îndeplineşte ultimele „formalităţi birocratice". „Pribeagul" este radiat din catastiful celor vii şi înscris în catastiful „celor duşi". Într-una din variante, Sf. Maria îi întocmeşte chiar o „carte", un *laissez-passer* pentru Rai. Tot aici, la paltin, îngerii sau Cristos coboară scara pe care sufletul se urcă la cer. În unele variante, elementele sînt inversate. Copacul este în prelungirea „scării de ceară", şi nu invers (7, p. 574).

Este inutil să detaliez aici valorile simbolice universale ale scării, prin excelenţă ascensionale. Dar trebuie să menţionez faptul că motivul „scară către zei" (*Scala Dei*) nu este neapărat de provenienţă creştină. În spaţiul tracic, motivul este atestat din perioada precreştină. Polyaenus (secolul al II-lea e.n.) consemnează o informaţie privitoare la un preot şi rege trac (Kosingas)

care își amenință supușii că se va plînge zeiței Hera, al cărei mare preot era, urcîndu-se la ea în cer, „pe o mulțime de scări mari de lemn [...] puse cap la cap" (*Stratagemata*, VII, 22).

Revenind la episodul din cîntecul funerar în discuție, remarc faptul că *scara cerească* joacă același rol cu *arborele ceresc*, fiind două motive mito-simbolice omoloage și interșanjabile. Ca atare, prezența scării în preajma unui „paltin mare, cu vîrfuri pe cer" este superfluă în bună măsură. Dar astfel de tautologii sînt frecvente în textele folclorice. În basmele și legendele lumii, eroul ajunge în cer (în paradis etc.) urcîndu-se pe un copac miraculos (sau plantă) care crește pînă la „toartele cerului". Foarte răspîndit în Europa (37, p. 302), acest tip de basm este bine reprezentat în România prin povești ca *Piciul ciobănașul și pomul cel fără căpătîi* (P. Ispirescu), în care eroul, în vederea ascensiunii, cere să i se dea „nouă colțuri de prescură, nouă pahare de vin și nouă barde" – tipică dotare pentru o călătorie în „lumea de dincolo". Pe măsură ce urcă pe trunchiul copacului, eroul înfige cele nouă barde, realizînd astfel un fel de scară cu nouă trepte (niveluri). Vezi *arborele cosmic* care susține cu crengile sale cele șapte sau nouă ceruri. În alte variante, arborele (planta) crește la cer „ca o scară". Vezi celebrul basm popular englez *Jack și vrejul de fasole* : „Erau atît de dese și de încolăcite, încît vrejurile formau o înlănțuire care, la prima vedere, semăna cu o scară. Uitîndu-se în sus, Jack nu putu zări capătul vrejului, care pierea pierdut în nori. Încercă scara ; descoperi că era solidă și numai bună de urcat".

De ce a apărut și a supraviețuit în textele românești motivul scării alături de cel al paltinului cosmico-funerar ? Un prim răspuns, cel mai la îndemînă, pare a fi următorul : *paltinul ca o scară* a devenit *paltinul cu o scară*. Un al doilea răspuns este sugerat de riturile funerare practicate de români și, mai ales, de simbolistica atribuită *pomului funerar* și *de pomană*. Iată cîteva practici și credințe culese de Sim.Fl. Marian, care mă scutesc de prea multe comentarii. „Pomul, care se pune la mort, servește sufletului *ca o scară* pe care se suie de pe pămînt pînă la Dumnezeu în cer." (39, p. 173) „În unele locuri în Transilvania, pomenele [care se pun în *pomul de pomană*] se mai fac în formă de scară și înseamnă că pe acea scară are să se urce mortul în cer." (39, p. 170) „În unele sate din Moldova... pomul se așază într-o cofă sau oală, care e totdeauna plină cu apă curată... De pom [...] se razimă totdeauna o scară făcută de [= coaptă din] făină de grîu, și într-unul din rămurele se anină și o sticlă de băut apă. Scara însemnează ca să aibă sufletul pe ce se sui, dacă va avea parte, în pomii raiului, apa ca să aibă pe ceealaltă lume ce bea." (39, pp. 168-169) Se regăsesc în acest din urmă asamblaj de obiecte rituale de simbolistică funerară aproape toate motivele

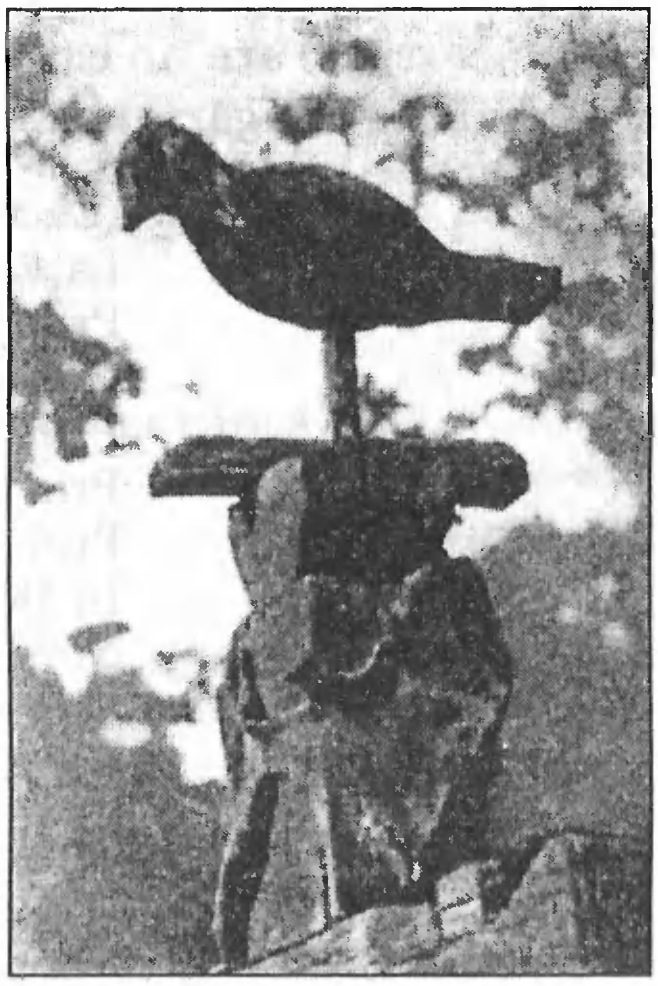
epice conținute în cîntecele funerare „de petrecere a mortului": copacul cosmic din mijlocul apelor, scara, fîntîna cu apă lină. Evident, substitutele dendromorfe funerare ale *arborelui cosmic* nu numai că nu sînt „cu vîrful în cer", dar sînt chiar miniaturale. Mai ales *arborele de pomană*, de regulă o creangă desfrunzită. Pentru a simboliza totuși ascensiunea infinită, *pomii funerari* erau însoțiți de simboluri ascensionale: *scara* sau *pasărea-suflet* (și ea frecvent reprezentată pe *pomul de pomană* sau pe *stîlpul funerar*).

Dacă am întîlnit motivul *paltin cosmic + scară către cer* în cîntecele funerare ale bănățenilor, în schimb, în diagonala spațiului carpatic, la huțuli („vecinii carpatini imediați ai românilor"; *cf.* 40, p. 512), în „colindele pentru morți" ale acestora, întîlnim motivul *paltin cosmic + pasărea-suflet*. Într-un *colind de flăcău mort*, de exemplu, șoimul-suflet, în peregrinarea-i postumă, se așază pe un arțar:

> „Dar acestui arțar nu-i este drag [șoimul-suflet],
> Nu-i este drag și el nu crește (...);
> Bisericuța l-a îndrăgit,
> Cum l-a îndrăgit s-a și deschis"
>
> (41, p. 140; relația *flăcău mort – șoim – arțar* pare să fi supraviețuit și în unele colinde românești cu accente funerare; *cf.* 12, p. 533; vezi și 109, pp. 7-10, 293-296).

În cazul colindei huțule este posibil să fie vorba de o alterare de natură creștină a motivului epico-mitic. Probabil că, în forma inițială, pasărea-suflet își făcea cuib în vîrful arțarului, care creștea apoi pînă la cer. (Am văzut mai înainte că paltinul era considerat ca fiind *arbore cosmic* la ucraineni, jucînd un rol primordial în unele mituri cosmogonice ale acestora.) Sub presiunea doctrinei creștine, paltinul nu-și mai îndeplinește menirea, „el nu [mai] crește". Paltinul e înlocuit cu biserica, iar menirea mitico-funerară a primului este preluată de aceasta. Biserica poate juca acest rol. Și ea este o *Axis Mundi* (o *Scala Dei* chiar) și, să nu uităm, ea este durată – ca în legendele moldave – pe locul și din lemnul unui paltin sacru (substituire similară cu cea prezentată mai sus).

Un fenomen identic semnalează Romulus Vulcănescu într-o comună din județul Mehedinți, unde *pasărea-suflet* nu mai este figurată sculptural în vîrful *stîlpului funerar* (simulacru arhaic al *coloanei cerului* la mormînt), ci, o dată cu înlocuirea acestuia, în vîrful crucii. Acest fenomen îl face pe etnolog să vorbească despre „adaptarea obiceiului funerar străvechi la condițiile noi de figurare promovate de confesiunea de stat în perioada feudală" (3, p. 118, vezi fotografie la p. 121).



15. *Pasărea-suflet reprezentată în vîrful crucii de pe mormînt (judeţul Mehedinţi)*

Revenind la motivul *paltin care creşte, purtînd sufletul la cer*, din „colindele pentru morţi" atestate la huţuli, să remarc faptul că el este sinonim (chiar dacă nu atît de explicit) cu motivul *paltin (copac) care creşte („într-o zi ca într-un an") din trupul defunctului*, motiv din belşug atestat în textele populare româneşti şi de aiurea. În unele variante ardeleneşti ale baladei *Meşterul Manole*, din trupul (coastele, ochii) femeii zidite cresc „două păltinele" sau „doi păltişori", iar pruncul continuă să trăiască, legănat de vînt, într-un „langăn" de paltin sau într-un leagăn pus „în vîrf de păltinaş" (42, pp. 176, 196, 284). Într-o variantă ardeleană a basmului *Doi feţi cu stea în frunte*, din trupurile celor doi copii îngropaţi de vii au răsărit doi paltini mirifici (57). Ei „crescură cum alţi paltini nu cresc: în fiecare zi un an, în fiecare noapte alt an, iară în crepetul zorilor, cînd se sting stelele pe cer, trei ani într-o clipită. Cînd se împliniră trei zile şi trei nopţi, cei doi paltini erau mîndri şi înalţi" (56, p. 70). Într-un basm maghiar, motivul apare uşor alterat. Prinţesa este îngropată *sub un arţar*, din care însă creşte o ramură nouă. Ulterior, prinţesa reînvie (88, I, p. 130).

Consemnez deocamdată faptul că, în toate cazurile comentate, copacii (paltinii) cresc din trupurile unor eroi îngropaţi (de vii) care continuă (chiar dacă, uneori, aparent) să trăiască (soţia meşterului Manole) sau chiar revin la viaţă (feţii cu stea în frunte). Acelaşi motiv folcloric complex apare într-un basm ardelenesc, *Mama cea rea*: „[Pe fată] o aflară moartă şi mult timp o plînseră şi o jeliră, ca pe o soră a lor, în urmă-i făcură un coşciug de aur ş-o aşezară într-un vîrf de paltin, ca să o legene vîntul şi să o vază pămîntenii". Dar, ulterior, fata învie (44, p. 147). În esenţa lor, datele epice ale scenariului par a se repeta, dar ele nu sînt încă în măsură să jaloneze şi să definească substratul mitic şi complexul ceremonial care le-ar fi putut genera.

Informaţii cantitativ şi calitativ superioare ne sînt oferite de o colindă excepţională (*Toader Diaconul*), culeasă în 1884 de la celebrul *Petrea Creţul Şolcan, lăutarul Brăilei*. Dacă a doua parte a colindei (referitoare la Toader Diaconul) are un caracter explicit cosmogonic, în schimb, prima parte (avînd-o ca protagonistă pe

soţia acestuia) are un caracter funerar. „Diaconeasa" practică un tip arhaic de călugărie pustnică, de sihăstrie, de „neagră schimnicie" :

„Ea mi se ducea
La călugărie
Prin neagră pustie,
Prin înalţii de munţi,
Prin verzii de brazi
Prin dealuri cu stînci,
Prin văile-adînci,
În Domnul să crează,
Nimic să nu vază,
Nici voinic trecînd,
Nici păsări zburînd;
Să nu mai audă
De frate, de rudă,
Nici popă tocînd
Nici cocoş cîntînd"
(18, p. 43).

Cînd „Ceasu-i venea/ Sfîrşitul să-şi dea", Dumnezeu îi cheamă pe toţi sfinţii (Petre, Ilie, Ion, Mihail, Gavril) şi le dă două porunci distincte. Prima, în privinţa sufletului călugăriţei :

„Ia, voi să-mi plecaţi,
Sufletul să-i luaţi
Şi să-l aşezaţi
Unde i-o plăcea,
Unde s-o cădea,
Cu sfinţi,
Cu părinţi,
De mine iubiţi".

Sfinţii îndeplinesc porunca şi înalţă sufletul la cer :

„Suflet că-i lua,
În braţe-l primea,
Aripi că-i dădea
Şi mi-l trimitea
Unde se cădea
Şi unde-i plăcea,
C-aşa Domnul va"
(18, p. 44).

A doua poruncă a cosmocratorului se referă la trupul neînsufleţit al pustnicei :

„Trupul să-i luaţi
Şi să-l aşezaţi
Tot într-un mormînt,
Mai sus de pămînt,

Într-un legănel
Verde, mititel,
Leagăn de mătase
Tot cu vița-n șase,
Să se odihnească,
Să se pomenească!".

Sfinții îndeplinesc și această a doua poruncă:

„Apoi o plîngea,
În făși c-o-nfășea,
Cu har mi-o stropea
Și se pregătea
Să-i facă mormînt
Mai sus de pămînt".

Pentru aceasta, urmează să fie găsit copacul în crengile căruia va fi agățat (fixat) „leagănul" mortuar. Copacul este ales cu grijă:

„Prin păduri umbla,
Paltin c-alegea,
Mătase scotea,...
Leagăn se-ntindea
Leagăn de mătase
Tot cu vița-n șase,
Legat cu alamă
De nu-i bagi în seamă...
'n leagăn c-o punea,
[Sfinții] Acasă-mi pleca,
La cer se suia,
Domnului spunea"
(18, p. 44).

Dumnezeu coboară pe pămînt și:

„Leagăn de privea...
Mîna că punea,
Deget atingea,
Peste ea sufla
Și mi-o învia"
(18, p. 45).

Ca și în exemplele precedente, se evidențiază două motive mito-simbolice esențiale. Pe de o parte, *relația defunct-paltin* (fie că paltinul crește din trup, fie că trupul e pus într-un paltin sau leagăn de paltin) și, pe de altă parte, *învierea postumă a defunctului*. Mai mult decît atît, al doilea motiv pare a fi condiționat de primul. Pe cît e Dumnezeu de „atotputernic", el nu poate să o învie pe călugăriță decît după ce aceasta a fost așezată în „leagănul" din paltin. Arhaice și nebănuite semnificații

escatologice și ritual-funerare ale acestui copac par a se întrevedea. Cu toate că întreg ritualul este „regizat" pînă în cele mai mici detalii de un Dumnezeu cu aparență creștină și îndeplinit întocmai de sfinți, ritul este departe de a fi de factură creștină. Dimpotrivă, colinda pare că descrie (destul de amănunțit) etapele unui ritual de înmormîntare sui-generis: „înfășarea" trupului, stropirea cu „har", expunerea „mai sus de pămînt", într-un „leagăn" în paltin (probabil pe o platformă de scînduri fixată sau atîrnată în crengile copacului) (116).

O imagine sumbră se regăsește într-o baladă populară (*Constantin Brîncoveanul*), culeasă de Vasile Alecsandri. Corpul împăiat al eroului este atîrnat într-un paltin:

„Trupu-i de pele jupea,
Pelea cu paie-o împlea,
Prin noroi o tăvălea,
Și *de-un paltin o lega*"
(93, p. 219).

S-ar putea crede că, anume în acest caz, este vorba de o imagine strict poetică, dar e posibil ca episodul respectiv să aibă alte explicații. Fie că turcii îi aplică domnitorului creștin o ultimă pedeapsă (o înmormîntare „păgînă", în răspăr cu „legea creștinească" de care Brîncoveanu a refuzat să se dezică), fie că avem aici de-a face cu încă o supraviețuire a ritualului de omorîre (jupuire) a domnitorului „la paltin", așa cum am văzut să se întîmplă lucrurile în cîntecul bătrînesc tip *Trei crai* (34, p. 427). În orice caz, nu pare să fie vorba de o „intervenție" din partea lui Alecsandri. Într-o notă de subsol, poetul amintește că – potrivit *Cronicii românilor*, a lui Gh. Șincai – Brîncoveanu a fost decapitat, iar trupul i-a fost aruncat în mare. Dacă Alecsandri ar fi intervenit în textul baladei populare, este de presupus că el ar fi urmat versiunea cronicii pe care o menționează (128).

Nu aș insista atît de mult asupra acestui insolit și, într-un fel, rebarbativ ritual funerar (expunerea la înălțime), dacă nu l-aș fi întîlnit și în variantele transilvănene ale *Mioriței*, colinde despre care folcloriștii au convenit că reprezintă formele cele mai arhaice ale temei. Cererea testamentară a ciobanului, adresată propriilor săi ucigași, sună astfel:

„Pe mine pămînt nu puneți
Numa dalbă [sfîntă] gluga mea,
Fluieru după curea"
(45, p. 565).

Au fost inventariate 230 de versiuni ale *Mioriței* (deci circa 20% dintre cele aproape 1.200 de variante publicate), în marea

lor majoritate transilvănene, în care expunerea cadavrului la suprafață este în mod explicit sau doar aluziv reclamată de ciobanul-victimă (46, p. 26). În multe variante, cu predilecție moldovenești, ciobanul cere ca la înmormîntarea sa fluierul (buciumul) sau gluga (sarica) să fie atîrnate într-un paltin (45, 46), sau crucea să-i fie „de păltinaș" (45, p. 706).

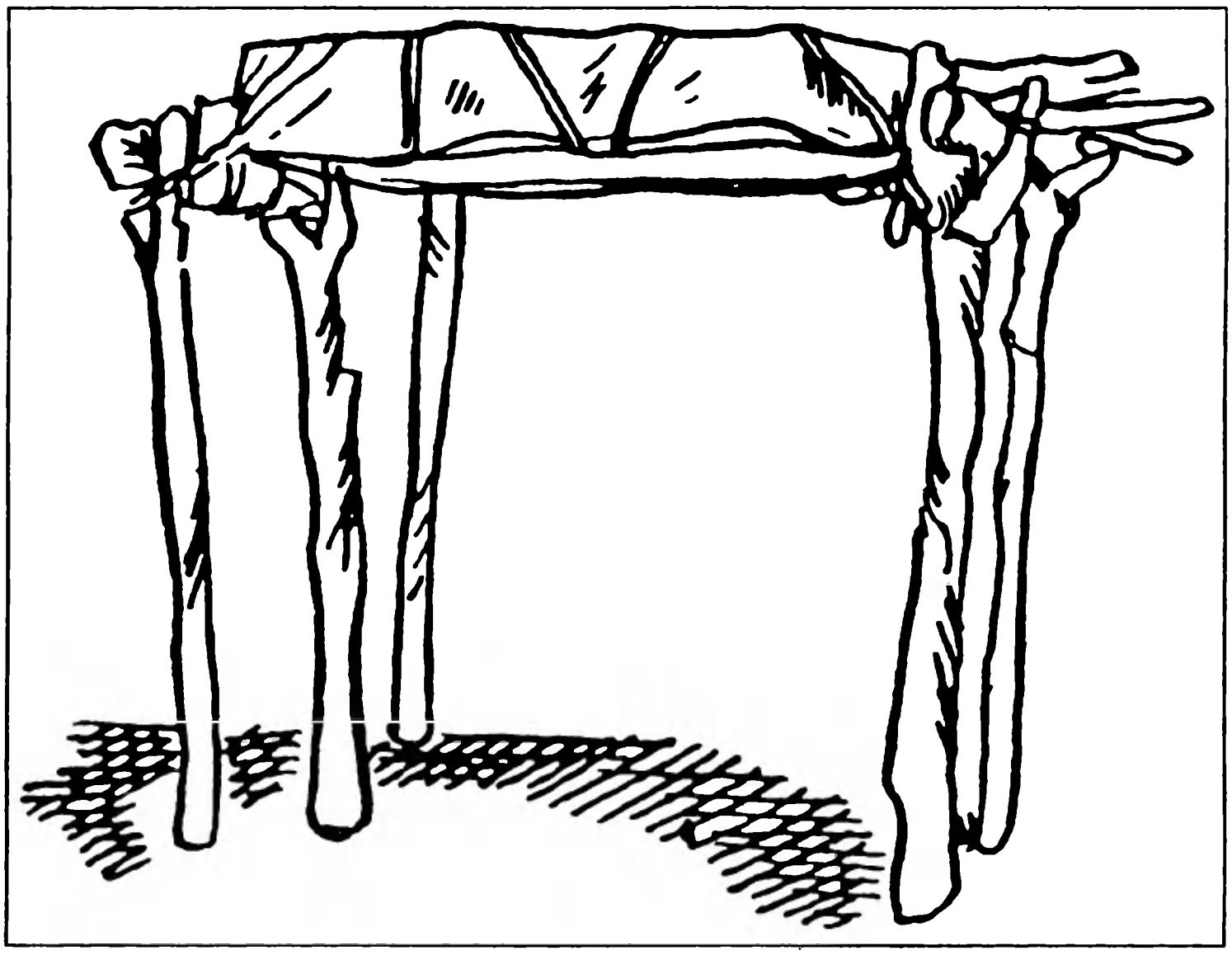
Să mai amintesc faptul că unica motivație a acestor deziderate – în fond mesajul mito-poetic al „testamentului" – este în mod explicit formulată: ciobanul vrea să rămînă „viu", în mijlocul naturii înconjurătoare. Dorințele ciobanului, lăsate cu limbă de moarte, de a-și vedea și auzi în continuare animalele („oi ca să-mi privesc/ dor să-mi potolesc", „în dosul stînii/ să-mi auz cîinii"; *cf.* 45, p. 796), precum și de a fi privit și auzit de acestea („Cîn din fluier oi sufla/ Toate uăile-or cînta"; *cf.* 47, p. 117), nu trebuie înțelese cu mentalitatea omului modern, ca fiind simple imagini poetice. Pentru mentalitatea omului arhaic, testamentul ciobanului exprimă dorința și relevă credința acestuia într-o *postexistență efectivă*.

Revenind, am să trec în revistă aspectele care decurg din felul în care ciobanul cere să fie înmormîntat: învelirea trupului cu gluga (bundița, șuba, guba, suman), expunerea deasupra pămîntului, relația defunct-paltin, supraviețuirea post-mortem. Sînt aspecte pe care le-am întîlnit în totalitate în colinda *Toader Diaconul* și parțial în celelalte texte folclorice comentate. Unul dintre aspectele comune este învelirea cadavrului (cu scop evident de prezervare magico-mitică a acestuia) înaintea expunerii la înălțime. Pe cînd la călugărița din colindă este vorba de o „înfășare" totală, la ciobanul din *Miorița* pare a fi vorba de o învelire parțială a trupului, cu predilecție a capului. Spun asta în primul rînd pentru că gluga ciobanului este un fel de sac care acoperă capul, umerii și (eventual) o parte din corp și, în al doilea rînd, pentru că în unele variante moldovenești, dar și transilvănene, eroul cere: „Glugulița mea/ Pînză pe ochi să mi-o pui" (45, pp. 708, 819, 835, 851), iar alteori: „Să mă-mpînzuiască/ Tot cu gluga mea" (45, p. 1048). În riturile funerare ale românilor, astfel de practici au supraviețuit pînă-n secolul XX, nu atît prin folosirea giulgiului, cît mai ales prin unele măști funerare de tipul „pînză de față", „pînză de ochi", „mască-cămașă de înmormîntare", a căror utilizare, în trecut, „era un obicei relativ generalizat la înmormîntare" (78, p. 154).

Comentîndu-se aspectele funerare rezumate mai sus, s-a ajuns la concluzia că este vorba de un străvechi rit funerar, practicat probabil de populațiile carpato-dunărene și că „datorăm faptul că el a străbătut veacurile pînă la noi fenomenalei memorii a... *Mioriței*" (46, p. 19). Dar și, adaug eu, a colindei *Toader*

Diaconul – în care trupul protagonistei este expus „mai sus de pămînt", într-un „leagăn" în paltin (18, p. 44), a basmului *Mama cea rea*, în care sicriul fetei este expus „într-un vîrf de paltin" (44, p. 147) ș.a.m.d. Pentru imaginea sicriului suspendat în literatura folclorică internațională, vezi și motivul *AT-709*.

Ar fi vorba de un rit funerar arhaic, numit de antropologi și paleoetnologi *Erhöhte Bestattung* (48), adică *înmormîntarea la înălțime*, pe platforme de lemn, în copaci ș.a. Așezarea la înălțime a cadavrului se făcea în textile (pănură etc.) sau în piei de animale, uneori în cutii (sicrie) (48, *apud* 46, p. 31 ; vezi și 49). Este greu de imaginat și, cel puțin deocamdată, de demonstrat că astfel de rituri funerare (practicate din paleolitic) ar fi putut să supraviețuiască atît de tîrziu în spațiul carpato-dunărean (51), încît să rămînă înmagazinate în „memoria" unor texte folclorice. Totuși, acestea din urmă conțin unele evidențe greu de ignorat (118).



16. *Expunerea cadavrului pe platformă (indieni nord-americani, tribul Crow)*

Karl Meuli a arătat că vechea practică a expunerii cadavrului la înălțime a fost izgonită treptat de civilizații și religii superioare, aria ei de răspîndire restrîngîndu-se mereu. La grupe mai conservatoare, în special la preoți sau la cei care au murit de moarte violentă, ea a continuat să se mențină totuși mai îndelung (50, pp. 1097-1099, *apud* 46, p. 33). Este de remarcat faptul că atît călugărița din colinda *Toader Diaconul*, cît și păstorul din colinda *Miorița* îndeplinesc „condițiile" enunțate de

savantul elvețian. Pare să se confirme încă o dată veridicitatea unor afirmații (doar aparent retorice) făcute de Mircea Eliade: „De multe ori, credințe și obiceiuri încă vii în anumite regiuni conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii și România) revelează straturi de cultură mai arhaice decît cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile «clasice» greacă și romană. Lucrul acesta este cu deosebire evident pentru tot ceea ce privește obiceiurile și comportamentul magico-religios al vînătorilor și păstorilor. ...Cercetări sistematice în domeniul paleoetnologiei* românești sau balcanice sînt încă de făcut, dar a fost totuși dovedit că un anumit număr de elemente culturale preindo-europene și paleoindo-europene s-au conservat aici mai bine decît oriunde în Europa" (79, p. 191).

Dat fiind că practicile ritual-funerare în discuție nu au putut fi atestate arheologic (din motive lesne de înțeles), antropologii au căutat și au găsit mărturii în izvoarele arhaice literare și iconografice, în încercarea de a stabili vechimea, persistența, semnificația și răspîndirea geografică (inclusiv în Europa) a obiceiului (51, pp. 1084-1097, *apud* 46, pp. 32-33). Iată un singur exemplu, oferit de Apollonios din Rhodos (secolul al III-lea î.e.n.), referitor la rituri funerare practicate de populațiile caucaziene de pe țărmul estic al Mării Negre:

„[...] Creșteau acolo în șiraguri
Mulți pomi cu mlădioase ramuri şi deopotrivă sălcii mari
În care atîrnau toți morții legați de crengile din vîrf
Cu funii. Şi azi în Colchida e o nelegiuire mare
Să arzi pe ruguri răposații; nici în pămînt nu se cuvine
Să-ngropi bărbații și de-asupra să-nlați o piatră funerară.
În schimb în crude piei de taur sînt leșurile-nfășurate,
Departe de oraş legate apoi de pomi;
[...] Așa e datina pe-acolo"

(*Argonauticele*, III).

Angelo De Gubernatis era pe bună dreptate convins că astfel de rituri funerare erau practicate de colchidieni „cu speranța că, prin virtuțile arborelui, ei vor reînvia într-o viață nouă" (88, II, p. 340). Karl Meuli a pus și el în evidență semnificația escatologică a practicilor funerare în discuție: „Înmormîntarea oamenilor în copaci putea reprezenta speranța că cei decedați vor reveni la viață, întocmai cum reînvie copacii în fiecare an" (50, p. 1084, *apud* 46, p. 32).

Consubstanțialitatea dintre om și arbore este o idee centrală în cadrul dendrolatriei în general și a celei românești în particular. Ea este materializată prin monumente dendromorfe care însoțesc omul în toate momentele existenței și chiar postexistenței

* Dintr-o eroare, în ediția românească apare „paleontologiei".

sale: *arbore de naștere, arbore de nuntă, arbore funerar, arbore de pomană* etc. De data aceasta, consubstanțialitatea om-pom oferă primului termen șansa supraviețuirii. Este probabil că ne aflăm aici în fața unor aspecte care ar putea resemnifica atît de controversata problemă a seninătății eroului mioritic în fața morții. Iată, de exemplu, un extraordinar text funerar, incantat „de priveghi" de către „unchieși" mascați (strămoșii?). Este un bocet cules în zona Vrancei acum doar cîteva decenii, care redă într-un mod cît se poate de plastic și de explicit ideea postexistenței defunctului, datorată consubstanțializării acestuia cu copacul:

„Omule-pomule,
nu te milui,
nu te jelui;
bucură-te bucură
că rădăcina ta
murind în pămînt
a prins în cer
și lutul tău
s-a încurat
de unde-a venit
în vis liniștit.
Bucurați-vă, bucurați
și voi ceilalți
oamenilor-pomilor
femei și bărbați,
beți și mîncați,
cîntați și jucați
că (Ion) nu a răpus
e numai dus,
e numai întors
în lume ce-o fos'..."
(78, pp. 155-156).

Felul în care apare în diferite variante ale *Mioriței* relația pom-om, în momentul de trecere a acestuia din urmă în „lumea fără dor", este interesant în cel mai înalt grad. Variantele în care păstorul cere ca gluga (sarica) și/sau fluierul (buciumul) să-i fie atîrnate într-un copac sînt, în total, 38 – culese în Moldova (28 de variante), Muntenia (7 variante), Transilvania (două variante) și Oltenia (o variantă). Dintre acestea, paltinul figurează în nu mai puțin de 32 de variante (deci în 84% din totalul de 38), față de fag și gorun (cîte două variante), brad și plop (cîte una) (45, p. 274; 46, pp. 26-27; 117, p. 61; 109, p. 347). De remarcat faptul că, pe cînd în unele dintre exemplele date în acest capitol, paltinul apare mai rar decît alți arbori considerați sacri de către români (brad, măr, stejar), în schimb, în cazul acesta, statistica este net în favoarea paltinului. Nu am considerat și variantele în care ciobanul cere să i se pună la cap „cruce de păltinaș" (45, p. 706), „fluieraș di paltin" (45, p. 816), „buciumaș din păltinaș" (45, p. 893) etc., cu toate că motivele sînt intim înrudite.

Am văzut că în seria de variante (majoritatea transilvănene) în care eroul reclamă să nu fie înhumat (ci, probabil, expus în copac), el cere ca gluga și fluierul să fie puse peste/lîngă el. În schimb, în seria de variante pe care le comentăm acum (majoritatea moldovenești), oierul cere să fie îngropat, iar gluga/fluierul să fie atîrnate în copac (paltin). Este posibil ca, sub presiunea

dogmei şi mentalităţii creştine, versul de tipul „Pe mine pămînt nu puneţi" – care a supravieţuit în mod miraculos în colindele transilvănene – să fi dispărut cu timpul din variantele moldoveneşti, ca fiind de neînţeles sau chiar inacceptabil. Astfel, probabil că locul de înmormîntare reclamat iniţial de către cioban (deasupra pămîntului, probabil în copac) s-a schimbat. El cere să fie *îngropat* (poate chiar la poalele copacului, devenit „cruce de păltinaş").

Imaginea atîrnării în copac (paltin) a glugii/fluierului (obiecte care iniţial acopereau/însoţeau cadavrul expus al ciobanului) nu intra în contradicţie atît de flagrantă cu noua mentalitate, fapt care i-a permis să supravieţuiască mai mult. O variantă moldovenească pare să prezerve ceea ce Sigmund Freud numea un *act ratat*, o confuzie de termeni inconştientă, dar cu atît mai relevantă. Expunerea în paltin a trupului ciobanului nemaifiind posibilă, a fost transferată pe seama fluierului acestuia:

„Fluieraşu neu
Sî-l îngroapi [sic!]
În sél păltior"
(45, p. 810).

În altă variantă, fluierul este înhumat, păstrînd însă esenţa copacului:

„La cap sî-ni îngrok'i
Fluieraş di paltin"
(45, pp. 816, 893).

De fapt, practica de a atîrna în arborele funerar unele obiecte personale ale defunctului (haine, obiecte de podoabă etc.) a supravieţuit pînă în pragul secolului XX în riturile de înmormîntare ale românilor (55). În unele zone din Transilvania, de exemplu, în vîrful copacului funerar „se leagă chişcheneu [batic] roşu cusut frumos cu fir, în care se anină un clopoţel micuţ şi inelele mortului". Iar dacă defunctul a fost cioban, se leagă de copac şi „lînă de la oi" sau „o floacă de lînă" (39, pp. 99-100). În Bucovina, „copacul este îmbrăcat uneori (în cazul cînd tînărul a murit departe, în locuri neaflate) cu veşminte şi pus în sicriu, în locul defunctului" (53, p. 378). În astfel de cazuri, „bradul [funerar] trebuia să aibă înălţimea aproximativă şi «făloşenia celui mort». În vîrful bradului se punea căciulă cu prim (cu manşetă de blană). Două ramuri se băgau pe mînecile unei cămăşi ţesute cu flori. Trunchiul bradului era petrecut pe cracul unui iţar. Era încins cu un brîu roşu. Astfel înveşmîntat, era aşezat în sicriu" (3, p. 73). Obiceiuri funerare similare sînt atestate şi în Transilvania (39, p. 355).

*

Revenind la prezența/frecvența paltinului în episodul funerar al *Mioriței*, să amintesc și o altă imagine, aproape invariantă:

„Brazi și păltinași
I-am avut nuntași".

O imagine cu semnificații nupțial-funerare cunoscute și, doar în subsidiar, cu valențe poetice. Or, știind că arborele care deține în principal astfel de semnificații este bradul (*bradul de nuntă*, *bradul funerar*), nu poate fi decît simptomatic faptul că acesta este dublat (pe picior de egalitate) de paltin. Mai mult decît atît, atunci cînd formula „invariantă" suportă totuși o modificare, cel schimbat este de multe ori bradul, și nu paltinul:

„Fagii, păltinașii
Ei vor fi nuntașii"
(45, p. 706).

Același *topos* apare la moartea altui erou (Toma Alimoș), chiar dacă, de data aceasta, metafora nunții este absentă:

„Fagi și paltini
Se pleca,
Fruntea
De i-o răcorea,
Mîna
De i-o săruta
Și cu freamăt îl plîngea"
(18, p. 638).

Dubletul brad-paltin nu apare doar la moartea eroilor, ci și la „moartea" Cosmosului, la regresiunea acestuia în Haos. Ca *arbori cosmici, coloane ale cerului și stîlpi ai pămîntului*, bradul și paltinul sînt primii afectați de manifestarea stihiei haotice. Fie că stihia ia forma furtunii, ca în balada *Meșterul Manole*:

„Suflă, Doamne, un vînt
Suflă-l pe pămînt,
Brazii să-i despoaie,
Paltini să îndoaie,
Munții să răstoarne,
Mîndra să-mi întoarne"
(93, p. 199).

Fie că stihia meteorologică este un potop declanșat de „bourul negru", ca în colinde:

„Munții înalți se clătinară,
Văi adînci se tulburară,

Şi devale c-apucară,
Rupse maluri, rupse dealuri
Rupse brazi şi păltinaşi"
(54, p. 86).

6. *Paltinul psihopomp*

Rîndurile care urmează se referă la felul în care a fost valorizat paltinul în legenda Sfîntului Sisinie (Sisoe). Un sfînt care, în mentalitatea populară, apără lehuzele şi pruncii de demonul feminin Avestiţa (Samca, Aripa Satanei), personificare a frigurilor palustre.

Cea mai veche atestare documentară privind cultul Sf. Sisinie pe teritoriul românesc (secolele XIII-XIV) este o formulă de conjuraţie scrisă pe foi de plumb, găsite în pămînt la începutul secolului XX (58).

Un al doilea palier cronologic este secolul al XVI-lea, de cînd datează redactarea slavonă şi traducerea românească a *Rugăciunii Sf. Sisin contra afurisitului Drac*, ambele cuprinse în *Codex Sturdzanus*. Le voi numi convenţional *redacţiuni vechi.*

În fine, în secolele XVIII-XIX, legenda Sf. Sisoe este copios atestată în diferite regiuni ale ţării, fie sub formă de manuscrise: mss. BAR nr. 473 (an 1766), nr. 3820 (an 1775), nr. 5307 (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea), nr. 2226 (an 1805) etc., fie sub formă de tipărituri: Iaşi (1860-1870), Bucureşti (1870-1878) (40, pp. 204-227; 59 I, p. 196 + II, p. 212), fie sub formă de legende populare. Le voi numi *redacţiuni moderne.*

Nu mă interesează deocamdată polemica peste timp dintre B.P. Hasdeu (care considera ca prototip al textului o legendă bogomilică) şi Nicolae Cartojan (care descoperă rădăcini mult mai vechi; *cf.* 59, I, p. 191). Mă interesează în schimb eventualele modificări şi interpolări efectuate o dată cu prelucrarea şi răspîndirea legendei hagiografice în discuţie.

Iată, pe scurt, subiectul *redacţiunii vechi*, slave şi române: Dracul fură cei şase copii ai Melintiei, sora lui „Sveti Sisin". Acesta din urmă „încălecă pe calul lui şi alergă pe urma acelui drac". Pe drum, întîlneşte pe rînd trei copaci (salcia, rugul şi măslinul), pe care îi întreabă în ce loc s-a ascuns diavolul. Primii doi copaci îl mint, şi Sf. Sisinie îi blestemă: salcia să înflorească, dar poame să nu rodească, iar rugul să aibă vîrfurile unde-şi are rădăcinile. Măslinul, care creştea lîngă mare (loc consacrat), îi spune adevărul („vădzuiu-l în Mare afunădîndu-se") şi sfîntul îl blagosloveşte: „Să fii la toate beséricile de lumină şi oamenilor de spasenie". Sisinie îl scoate pe drac din fundul mării, îl bate şi-l obligă să-i dea copiii Melintiei înapoi. Şi acolo unde „ruga aceasta grăi-se-va şi numele tău [Sisinie] pomeni-se-va, acolo

17. *Diavolița Avestița legată cu lanțuri și ținută de păr de Sf. Mihail și Sf. Sisoe (miniatură, din „Cartea de pictură a lui Radu Zugraful", secolul al XVIII-lea; mss. BAR nr. 5307)*

dracul să nu-l acopere [= să nu ajungă]" (40, p. 221). Scris sau recitat, se credea că acest text-amuletă avea valențe apotropaice, ținînd departe de lehuze și de copiii mici duhurile rele, boala și moartea (123).

Redacţiunea modernă fiind aproape identică cu cea veche are totuşi faţă de aceasta din urmă cîteva „diferinţe secundare" (40, p. 212). Dintre acestea, anume una mă interesează acum. La cei trei copaci întîlniţi şi întrebaţi de Sisinie se mai adaugă unul (paltinul) care, întîlnit pe drum, spune adevărul (ca şi măslinul), fiind şi el blagoslovit. Iată pasajul respectiv, extras dintr-un manuscris inedit (mss. BAR nr. 473) din 1766, cea mai veche variantă cunoscută a redacţiunii moderne. „Iară paltinul dreptu spuse: nu-l văzuiu [pe drac], ci-l auziiu pre cale cîntînd şi pe copil plîngînd. Şi zise Sf. Sisoe: să fii blagoslovit de Dumnezeu, paltine, să stai înaintea bisericii să strigi [= chemi] norodul la biserică." Cîteva consideraţii, chiar dacă nu finale, se impun la acest nivel al discuţiei:

1. Ţinînd seama de asemănările morfosintactice evidente dintre cele două tipuri de redacţiuni, este posibil ca prototipul redacţiunii româneşti moderne (secolele XVIII-XIX) să fie *redacţiunea veche*, slavă şi română (secolul al XVI-lea), cuprinsă în *Codex Sturdzanus*. Faţă de aceasta, singura diferenţă importantă este prezenţa paltinului;

2. În acest caz, întîlnirea lui Sisinie cu paltinul este un motiv interpolat ulterior; să presupunem în secolul al XVII-lea. Faţă de *redacţiunea veche*, triada tipică pentru mentalitatea populară (trei copaci, trei fraţi, trei probe etc.), precum şi scenariul tipic: 2 + 1 (primii doi copaci mint, al treilea spune adevărul; primii doi fraţi eşuează, al treilea reuşeşte etc.) sînt înlocuite, în *redacţiunea modernă*, cu un număr atipic: 4 şi un scenariu atipic: 2 + 2 (doi copaci mint, doi spun adevărul). Un al doilea copac (paltinul) care să spună adevărul pare superfluu – o altă cauză care mă face să cred că paltinul a fost inserat ulterior în scenariul legendei (107);

3. În variantele *redacţiunii moderne*, paltinul este blagoslovit să stea „înaintea bisericii" şi să „strige [= cheme] norodul la biserică", cu evidentă trimitere la funcţia creştin-ortodoxă a toacei de paltin. Remarc cît de importantă este această funcţie a paltinului, o dată ce există două legende care o stabilesc. Atît legenda Sf. Sisinie, cît şi cea a potopului au referitor la paltin un caracter etiologic. Ambele legende „explică", „motivează" şi „stabilesc" funcţiile magico-religioase ale paltinului, legîndu-le (în moduri diferite) originile de evenimente, personaje şi timpuri mitice. Acest aspect a fost sesizat încă de Sim.Fl. Marian, în corpusul său inedit de *Botanică poporană română*: „Datina de-a face *toci din lemn de paltin* datează, după credinţa şi spusa românilor din Bucovina, precum şi a celora din Ţara Românească, încă de pe timpul lui Noe. După o legendă din Moldova însă, datina de a face *toci din paltin*, şi anume pentru biserici, datează abia de pe timpul Sf. Sisoe" (*cf.* 4).

Nicolae Cartojan credea că versiunile românești moderne „derivă dintr-un original grecesc" (59, I, p. 186). El a considerat că, dintre versiunile grecești consultate, cea mai apropiată de un presupus prototip al variantelor românești moderne ar fi versiunea publicată de K.N. Sathas (63). Dar pe cît de asemănătoare este versiunea slavo-română veche cu cea românească modernă, pe atît de deosebită este versiunea greacă de cele românești. Dat fiind faptul că Nicolae Cartojan a indicat versiunea greacă, dar nu a publicat-o și nici n-a rezumat-o, cred util să dau cîteva exemple în paralel:

Versiunea greacă (*cf.* 63 și 61)

a – Sisinios este însoțit de fratele său, Sinodoros;
b – Numele diavoliței este Ghillu
c – Ghillu fură șapte copii;
d – Ghillu intră în lăcașul Meletinei, sub formă de muscă;
e – Ghillu poartă 12 nume, în unele variante 12 și jumătate (61, p. 19).

Versiunea română (*cf.* 40)

a – Sisinie este singur;
b – Numele diavoliței este Avestița
c – Avestița fură șase copii;
d – Avestița intră în lăcașul Melintiei, sub formă de grăunte de mei;
e – Avestița poartă 19 nume în toate variantele.

Exemplele ar putea continua. Mă opresc la încă două. Nici numele Ghillu, nici celelalte nume purtate de demon în versiunea greacă nu apar ca atare, sau măcar în forme corupte, printre numele pe care le poartă Avestița în legendele sau rugăciunile românești. Cea mai flagrantă deosebire este cea care mă interesează acum în mod special: în redacțiunea greacă a legendei nu numai că nu apare paltinul, dar lipsește cu desăvîrșire episodul cu interogarea copacilor, respectiv cu blestemarea unora și binecuvîntarea altora.

B.P. Hasdeu (40, pp. 205, 213) a considerat că legenda/rugăciunea în discuție este un produs bogomilic. Moses Gaster (64, p. 262), V. Bologa (65), Mircea Eliade (66) și, mai ales, Nicolae Cartojan (59, I, p. 187) au demonstrat prebogomilismul legendei, refăcîndu-i istoria pînă la credințele demonologice și riturile magice ale asiro-babilonienilor (vezi și 61). Faptul pare a fi evident și este acceptat azi de majoritatea cercetătorilor. Dar acest fapt nu exclude, în principiu, posibilitatea ca legenda să fi fost preluată, prelucrată și vehiculată (inclusiv la nord de Dunăre) de către bogomili (68). În 1925, Jordan Ivanov scria următoarele: „În ceea ce privește *Rugăciunile lui Sisinius*, atribuite și ele popii Ieremia, ele nu sînt bogomilice, deși conțin elemente mesaliene. Totuși, datorită acestor elemente, ele ar fi putut fi împrumutate și difuzate de către bogomili sau de către bogomilizanți" (124, p. 76). Ulterior, și Emil Turdeanu a adoptat acest punct de vedere (125, p. 14).

Dar descîntecul rusesc (din secolul al XVII-lea), considerat bogomilic de către Hasdeu și reprodus de acesta (40, p. 205), comportă diferențe și mai mari față de redacțiunile românești ale legendei Sf. Sisinie decît redacțiunea greacă indicată de N. Cartojan. În plus, nici descîntecul rusesc nu conține episodul care mă interesează: interogarea/blestemarea/binecuvîntarea copacilor de către Sf. Sisinie.

Dacă din punctul de vedere al istoriei literaturii române vechi problema s-ar părea că a ajuns deocamdată în impas, în schimb, o abordare etnomitologică ar putea să facă puțină lumină. Și, mai ales, ar putea să evidențieze semnificațiile mito-simbolice ale episodului în discuție. Înainte de a mă interesa originea motivului, mă interesează semnificația sa.

Motivul „blestemarea/binecuvîntarea unor copaci" este vechi și răspîndit în mito-folclorul european și asiatic (14, II, p. 40). El se regăsește, de exemplu, și în textul *Noului Testament*, unde Isus blestemă smochinul care nu i-a astîmpărat foamea (*Marcu*, XI, 12-21). Oskar Dähnhardt a tratat pe larg motivul, relevîndu-l în zeci de ipostaze în folclorul mitic și în textele religioase ale Eurasiei, din vestul Europei pînă în estul Indiei. În acest cadru, Dähnhardt a citat și legenda Sf. Sisinie (14, II, p. 54), și anume *redacțiunea română veche*, secolul al XVI-lea, pe care a preluat-o din *Chrestomația* lui Moses Gaster (70, pp. 6-7). La rîndul său, Gaster o preluase din *Cuvente den bătrîni* a lui B.P. Hasdeu. Faptul nu este lipsit de semnificație. Dähnhardt, care a cam neglijat folclorul și literatura populară română, a prezentat în acest caz numai redacțiunea românească a legendei, din motive lesne de bănuit. În versiunile în alte limbi ale legendei Sf. Sisinie, pe care le-a consultat, el nu a găsit probabil motivul „copacii blestemați/binecuvîntați".

În Europa de Sud-Est, motivul a circulat în cadrul ciclului de legende (colinde la români) relative la „Maica Domnului" (fuga în Egipt, drumul „de la Rusalim la Vitleim", nașterea lui Isus etc.) (71; 72; 126, p. 37). Este vorba de legende pe care Moses Gaster le considera ca provenind din evanghelii apocrife care nu s-au păstrat în literatura noastră populară (64, p. 233). O oarecare influență între cele două cicluri de legende (Sf. Sisinie – Sf. Maria) este posibilă, dar ea trebuie tratată cu prudență. Copacii blestemați/binecuvîntați de Sf. Maria în colindele românești (plop, viță-de-vie, tisă, arin, tei, măr, păr, brad etc.) (75) nu se identifică cu cei blestemați/binecuvîntați de Sf. Sisinie în legende (rug, salcie, paltin, măslin). Excepție face rugul de mure, dar pe cînd acesta apare într-o unică atestare, într-o colindă a Maicii Domnului (76, p. 11), el este o constantă în ciclul de legende privindu-l pe Sf. Sisinie, unde rugul apare în marea majoritate a redacțiunilor,

indiferent dacă episodul cuprinde patru, trei sau numai doi copaci (73; 74). Pe de altă parte, identitatea dintre felul cum este blestemat rugul de Sf. Maria, în atestarea de care vorbeam („Rug afurisit,/ Să nu crești în sus./ Cine de tine s-o împiedica/ Toți te-o blestema"; *cf.* 76, p. 11), și felul cum este el blestemat de Sf. Sisinie în *redacțiunea veche* a legendei („să fii blăstemat! unde-ți e rădăcina ta, acolo să-ți fie vrăhul tău! cine va trece pre lângă tine, tu să-i împeadeci, iară ei să te blasteme"; *cf.* 40, p. 219) ar putea fi un semn că este vorba de o influență inversă, de la legenda Sf. Sisinie la colinda Maicii Domnului.

Dar între cele două cicluri nu diferă numai soiul arborilor întîlniți, ci și cauza și felul în care aceștia sînt blestemați/binecuvîntați și, mai ales, tipurile de călătorie pe care le întreprind cei doi sfinți. Sf. Sisinie este un erou care pleacă în „lumea de dincolo", în căutarea lăcașului demonului, pentru a recupera ființele răpite de acesta (127). Motivul este clasic (*descensus ad inferos*), fiind copios reprezentat în mituri și legende (Orfeu, Tezeu, Beltis etc.) sau în basmele românești și de aiurea, în care eroul pleacă (cu aceeași destinație) pentru a readuce fecioara sau copiii furați de zmeu, balaur, drac sau altă ființă infernală (vezi ciclul „descinderilor infernale" în 37, p. 281). Variantele românești ale legendei sînt destul de clare în această privință. Sf. Sisinie trebuie să meargă pînă la lăcașul demonului, care este „în fundul mării" (unul dintre tipicele lăcașuri infernale) sau „în iadu care există-n apă" (121, p. 156).

O astfel de călătorie, cu o astfel de destinație, este de regulă interzisă muritorilor și chiar zeilor (*Iliada*, XX, 60-64). Cînd totuși călătoria este efectuată, drumul este obstaculat și labirintic (1, pp. 121-130). Ea presupune coborîri și ascensiuni, traversări de ape și de codri, întîlniri cu animale sălbatice, bifurcări de drumuri etc. Iată descrisă „calea raiului", într-un cîntec ceremonial funerar, cules în Moldova:

„Calea raiului e lungă;
cît o viață să n-ajungă.
Calea raiului e smeadă,
tragi la ea ca la obadă,
urci, cobori și nu sfîrșești,
cauți și nu nimerești,
cînd să zici că ai scăpat,
de la cap o ai luat;
piedici jos și piedici sus,
cazi și te ridici răpus,
nu știi care-ți este scrisa,
ce aștepți și datu-ți-s-a"
(7, p. 574).

Într-un bocet, tot moldovenesc, calea spre „lumea de dincolo" nu e atît lungă, cît labirintică:

„Acolo unde te-or duce,
N-am nădejde c-oi ajunge,
Ce folos că nu-i departe,
Dacă eu nu pot răzbate,
Că tare-s drumurile-ncurcate!"
(122).

Pentru mentalitatea tradițională, efectuarea unei astfel de călătorii fără ajutorul unei călăuze este de neimaginat (129). În călătoria sa, Sf. Sisinie pune copacilor întîlniți întrebări (de tipul „Văzuși dracul fugind și un cocon ducînd?") pentru a afla care este drumul corect spre lăcașul infernal. Astfel privite lucrurile, episodul interogării arborilor de către Sisinie devine, din gratuit sau strict literar, un episod încărcat de bogate semnificații arhaice. Copacii călăuzesc eroul și jalonează călătoria acestuia în „lumea de dincolo". Avînd în vedere caracterul funerar atribuit paltinului (relevat mai sus), nu mai apare ca fiind întîmplătoare inserarea anume a acestui soi de copac în episodul din legenda hagiografică în discuție.

În unele cîntece rituale funerare, călăuzele care însoțesc sufletul în peregrinarea lui prin labirintul silvestru dintre cele două lumi sînt anumite animale sălbatice – lupul, vulpea, vidra, mai rar ursul – cu care „dalbul de pribeag" urmează să se înfrățească și să se lase călăuzit de ele:

„Scoală, [Ioane], scoală
Că soarele apune,
Calea-n codru-ți tună,
Codrul este mare
Și lumină n-are;
Codrul este des
Intri, nu mai ieși.
Capul să-l apleci,
'nainte să mergi,
Iar seama să-ți iei,
Că îți va ieși
Lupul înainte,
Să nu te spăimînte,
Mîna să-ți întinzi,
Bun frate să-ți prinzi,
Că el iar că știe
Sama pădurilor
Și a potecilor
Și a colinelor,
Înainte să mergi,

Iar seama să iei.
Că tot 'ț va ieși
Vulpea înainte;
Mîna să ți-o-ntinzi,
Bună soră s-o prinzi,
Că ea iar că știe
Tot sama pădurilor
Și a apelor,
Înainte să mergi... [ș.a.m.d.]"
(17, pp. 18-19).

În alte cîntece funerare, rolul de călăuză îl joacă arborii – brad, salcie, măr, paltin –, dar scenariul rămîne similar, inclusiv motivul „înfrățirii":

„Iar în rîpa Mărilor,
Unde-i Bradul Zînelor,
Trecătoarea apelor,
Sufletul stătea
Și mi se ruga:
Brade, brade!
Să-mi fii frate:
Întinde-ți, întinde,
Eu să le pot prinde
Vîrfurile tale,
Să trec preste ele
Marea în cea parte,
Ce lumea-mi desparte"
(33, vezi și 31).

Octavian Buhociu a intuit corect analogia dintre cele două imagini mitico-funerare: „Ca animalele și arborii sînt *psychopompi*, căci orientează sufletele spre lumea cealaltă, sînt locuri de trecere sau țin de acel *arbor vitae* – pom al vieții, adică simbol de renaștere și viață eternă" (17, p. 40). Fiind lăcașuri ale zeilor/daimonilor vegetației, copacii sînt cîteodată înlocuiți de aceștia:

„Du-te [Ioane], du-te,
tot pe drum-nainte.
Sama bine s-ai
la mîna dreaptă,
Dumnezeu ti-așteaptă,
drumul ți-l arată..."
(7, p. 574).

În alte variante, copacul nu e înlocuit, ci doar dublat de *Maica bătrînă* (Sf. Maria, în formă creștină) care, stînd la poalele copacului (măr, paltin), îndrumă sufletele pe calea cea bună: „Călători cîți mai trecea [...] Drumurile le-arăta" (33). Statutul arhaic,

precreştin, de *daimon al vegetaţiei* al acestui personaj rezultă şi din unele subtile ambiguităţi de reprezentare teo/fitomorfă:

„Sama să mi-ţ iei,
Iestă o buruiană
Şî nu-i buruiană,
Îi Maica Préśestă
Dźe iea să tse rozi,
Tot să mi tśe ié,
Tot dze [= pe] mîna dreaptă
Şi să mi tśe ducă
în mijloc dze rai,
C-acolo-i dze trai!"
(86, p. 274).

Aşa cum am văzut că se întîmplă lucrurile în cîntecele ceremoniale de „petrecere a mortului" – cîntece cu fond evident mitologic precreştin, pe care Constantin Brăiloiu le presupunea ca fiind „cele mai arhaice din literatura noastră populară" (80) –, în punctele nodale ale „marelui drum" se află cîte un copac care fie indică un *topos* anume al drumului (bifurcare, loc de odihnă, fîntîna cu apa uitării, întîlnirea cu „Maica bătrînă"), fie participă (ajutînd sau nu) la trecerea „dalbului de pribeag" dintr-o „zonă" în alta (traversarea mării, ascensiunea la cer etc.). Am văzut rolul major pe care îl joacă paltinul în călăuzirea şi ascensiunea sufletului, aşa cum apare în unele bocete bănăţene. Iată şi cunoscutul pasaj al salciei, care jalonează fatala bifurcare a drumului:

„Ţine, dragă suflete,
Drumul nainte
Pînă vei ajunge
Unde se înfrînge
Drumul jumătate
Ce locuri desparte
Acolo să stai
Şi sama să iai;
Că-i vedea o salcă
Mare şi înaltă...
Seama aici iar să iai
Şi spre stînga să nu-mi dai,
Căci în partea stîngă
E calea cea strîmbă,
Strîmbă ş-astupată,
Cu lacrimi udată...
Ci să dai în partea dreaptă,
Precum firea îţi arată"
(40, p. 497).

Această topografie mitică a „marelui drum" conține imagini care sînt în consonanță cu cele de pe alte meleaguri (1, p. 127) și, mai ales, cu cele orfice: „Vei afla pe latura stîngă a lăcașurilor lui Hades un izvor, iar în preajma lui stă înălțat un *chiparos alb*. De acest izvor, să nu te apropii! Vei găsi și un altul, a cărui apă rece își prinde cursul din lacul Mnemosynei (= Memoriei); iar înaintea lui stau străji [...] Ei îți vor da să bei din izvorul zeiesc, și-ndată apoi vei sta la loc de frunte, dimpreună cu ceilalți eroi (*Tăblițele de aur* din Petelia, găsite în morminte, secolele IV-III î.e.n.; *cf.* 81).

La populațiile „primitive", motivele în discuție (drumul labirintic, copacul-călăuză, refuzul altor ființe de a călăuzi etc.) sînt foarte bine conservate. La populația Dayak, din insula Borneo, de exemplu, bocitoarea recită un text ritual prin care caută un mesager care să meargă în „lumea de dincolo", pentru a anunța sosirea iminentă a sufletului defunctului. Animalele, păsările și peștii invocați refuză rînd pe rînd și doar *Spiritul Vîntului* acceptă misiunea. Acesta din urmă traversează o cîmpie fără sfîrșit și ajunge la un copac de unde pornesc 77 × 7 drumuri. *Spiritul Vîntului* se urcă în copac și, din vîrful acestuia, reușește să aleagă drumul bun către lumea sufletelor morților (82, p. 359).

Ca și în legenda Sf. Sisinie, în credințele și cîntecele funerare doar unele plante/animale întîlnite de suflet în peregrinarea-i postumă sînt benefice și adjuvante. Altele, în schimb, refuză să-l ajute. În cîntecele funerare românești, bradul, de exemplu, refuză să treacă sufletul peste „Marea fără nume/ L-ailaltă lume". În unele variante, bradul cedează doar cînd e amenințat cu tăierea (39, pp. 439-441). În altele însă, refuzul bradului este definitiv (83, p. 337). Am văzut, de asemenea, că în „colindele pentru morți" ale huțulilor, paltinul refuză să crească în vederea ridicării păsării-suflet la cer (41, p. 140).

Relația dintre episodul arborilor întîlniți de suflet și cel al arborilor întîlniți de Sf. Sisinie nu este totuși perfect demonstrabilă, datorită unor neconcordanțe (chiar dacă acestea sînt justificabile sau parțiale):

1. Spre deosebire de legenda Sf. Sisinie, în cîntecele funerare nu apare motivul „blestemarea/binecuvîntarea copacilor" (bradul este amenințat cu tăierea, dar nu blestemat). Această neconcordanță ar putea fi justificată de caracterul pregnant etiologic al legendei Sf. Sisinie, caracter care a contaminat probabil și „poveștile" copacilor. În producțiile folclorice neetiologice (cum este bocetul sau descîntecul), acest motiv nu apare. Mai mult decît atît, de regulă, în „descîntecele de Samcă (Avestiță)" nu este atestat deloc motivul „copacii întîlniți în cale" (vezi cele publicate de Sim.Fl. Marian în

1868, *cf.* 18, pp. 456-459). În unele descîntece „de apucate (de strîns)" – derivate din aceeași „temă" (95) – apare motivul „întîlnirea/interogarea copacilor" (salcia nu răspunde, dar rugul da), dar nu și motivul „binecuvîntarea/blestemarea lor" (84, p. 102);

2. O altă neconcordanță (parțială) este cea dintre soiurile de copaci întîlniți în cale: brad, măr, salcie, paltin – în cazul „dalbului de pribeag", și rug, măslin, salcie, paltin – în cazul Sf. Sisinie. Este posibil ca episodul din legenda în discuție să fie rezultatul unui sincretism dintre două sau mai multe cicluri de credințe (legende), dar desfacerea sau tăierea acestui nod comportă încă alte căutări și cercetări.

7. *Considerații finale*

Am încercat în rîndurile de mai sus să pun în evidență bogatele valențe mitice, magico-rituale și simbolice atribuite paltinului în cadrul fenomenului complex al dendromitologiei populare românești. În strădania mea, am fost uneori descurajat (alteori mobilizat) de faptul că, pînă acum, nu au fost observate/analizate semnificațiile în discuție. Am încercat să nu supraestimez, dar nici să subestimez caracterul mito-ritual al paltinului.

În acest sens, trebuie să atrag atenția (mai ales cititorilor mai puțin avizați) că alte soiuri de copaci – bradul, mărul – beneficiază de reprezentări mai substanțiale și (probabil) mai arhaice în cadrul dendromitologiei românești. În unele dintre exemplele de texte folclorice date mai sus, pare să fie evident faptul că paltinul a înlocuit alți copaci „clasici", el fiind atestat mai rar sau chiar accidental în comparație cu bradul sau mărul. Dimpotrivă, în alte texte folclorice, paltinul apare în marea majoritate a variantelor comentate.

Dar chiar substituirea de care aminteam este simptomatică. Se pune întrebarea *de ce* și *în ce condiții* mentalitatea populară a înlocuit copaci cu bogată tradiție cu unul aparent fără tradiție, cum e paltinul. Să fie vorba de un motiv „importat" sau de un vechi motiv autohton? Se pune de asemenea întrebarea *cînd* s-au cristalizat în jurul *paltinului* valențele mito-simbolice trecute în revistă?

Trebuie să recunosc în încheiere că unele întrebări au rămas deocamdată fără răspuns. Consolarea mea este că „petele albe" din mitologia română, pentru a fi cercetate, trebuie întîi descoperite. „Formularea unei probleme – spunea Albert Einstein – este adesea mai importantă decît soluția ei." Mă consolez de asemenea cu speranța că am reușit să dau puțină culoare unei

„pete albe" şi cu convingerea că descifrarea valenţelor speciale cu care a fost încărcat paltinul ar putea să ducă la aprofundarea înţelegerii şi la îmbogăţirea semnificaţiilor unor texte folclorice, legende apocrife, credinţe mitice şi practici rituale.

Note

1. Andrei Oişteanu – *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
2. Vezi cele aproximativ 40 de articole publicate de Sim.Fl. Marian sub titlul „Botanica populară română", în perioada 1878-1907, în diferite reviste de epocă.
3. Romulus Vulcănescu – *Coloana cerului*, Editura Academiei R.S. România, 1972.
4. Sim.Fl. Marian – *Botanica poporană română*, vol. II, fascicola 12, pp. 118-127 („Arţariul"); fasc. 13, pp. 129-147 („Paltinul"); fasc. 13, pp. 154-156 („Jugastrul"). Lucrarea se păstrează în manuscris, inventariată sub nr. 441-450, la *Fondul memorial documentar „Sim.Fl. Marian"* din Suceava. Mulţumesc şi pe această cale Brîndușei Steiciuc care, cu competenţă şi bunăvoinţă, mi-a transmis datele pe care i le-am solicitat.
5. *** *Documente privind istoria României*, Editura Academiei R.P. România, Bucureşti.
6. Herodot – *Istorii*, ediţie Liviu Onu şi L. Şapcaliu, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.
7. R. Vulcănescu – *Mitologie română*, Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1985.
8. Tudor Pamfile – *Povestea lumii de demult, după credinţele poporului român*, Bucureşti, 1913.
9. V.A. Urechia – *Codex Bandinus*, Bucureşti, 1895.
10. Ov. Papadima – *Literatura populară română, din istoria şi poetica ei*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.
11. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinele şi credinţele poporului român*, Cernăuţi, 1903.
12. At.M. Marienescu – *Poezii populare din Transilvania*, Bucureşti, Editura Minerva, Bucureşti, 1971.
13. *** *Legende populare româneşti*, ediţie critică de Tony Brill, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
14. Oskar Dähnhardt – *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, Band I-IV, Leipzig şi Berlin, 1907-1912.
15. Alexiu Viciu – *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun şi credinţe poporane*, Bucureşti, 1914.
16. *** *La luncile Soarelui. Antologie a colindelor laice*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1964.
17. Octavian Buhociu – *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1979.
18. G.Dem. Teodorescu – *Poezii populare române*, ediţie critică de G. Antofi, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

19. Teodor T. Burada – „O călătorie în Dobrogea", Iași, 1880; în *Opere*, vol. IV, Editura Muzicală, București, 1980.
20. B.P. Hasdeu – *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, Editura Minerva, București, 1974.
21. *** *Dicționarul limbii române*, tom I, partea I, A-B, București, 1913.
22. Vasile Bogrea – *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971.
23. Paul H. Stahl – „La Dendrolatrie dans le Folklore et l'Art Rustique du XIX[e] Siècle en Roumanie", în *Archivio Internazionale di Etnografia e Preistoria*, vol. II, Torino, 1959, p. 47.
24. Gr.G. Tocilescu, Chr.N. Țapu – *Materialuri folcloristice*, vol. III, Editura Minerva, București, 1981.
25. V.I. Propp – *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, București, 1973.
26. Artur Gorovei – *Literatura populară* II (prima ediție: *Descîntecele românilor*, București, 1931), ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1985.
27. Sim.Fl. Marian – *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. III, București, 1901.
28. *** „Credințe deșerte audzite de la poporul român din Boereni", în *Gazeta Transilvaniei*, an LVIII, nr. 102, Brașov, 1895.
29. I.-A. Candrea – *Folklorul medical român comparat*, Casa Școalelor, 1944.
30. Aurel Iana – „Înmormîntarea la români. Credințe și datini din părțile Oraviței", în *Familia*, an XXV, Oradea, 1889, pp. 434-436.
31. Horea Anca – „Texte folclorice din Greoni (Banat)", în *Studii de limbă, literatură și folclor*, IV, Reșița, 1978, pp. 305-308.
32. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea – *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
33. „Petrecerea mortului" – publicat întîi de B.P. Hasdeu în *Cuvente den bărîni*, II, Bucuresci, 1879, pp. 710-716 (vezi ediția nouă, 40, pp. 495-500) și ulterior de Simeon Mangiuca în *Călindariu iulian, gregorian și poporal român pe anul 1882*, Oravița–Brașov, 1881, pp. 121-134.
34. Gr.G. Tocilescu – „Balade poporane auzite în mănăstirea Hurezului (Vîlcea) de la Oprea Drăgan Lăutarul", în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, vol. VII, fasc. II, 1894, pp. 417-427.
35. Nicolae Densusianu – *Vechi cîntece și tradiții populare românești*, Editura Minerva, București, 1975.
36. Al.I. Amzulescu – *Cîntecul nostru bătrînesc*, Editura Minerva, București, 1986.
37. Lazăr Șăineanu – *Basmele române*, Editura Minerva, București, 1978; vezi tipul „Arborele ceresc", pp. 302-308.
38. Ion G. Sbiera – *Povești poporale românești*, Cernăuți, 1886.
39. Sim.Fl. Marian – *Înmormîntarea la români. Studiu etnografic*, Bucuresci, 1892.
40. B.P. Hasdeu – *Cuvente den bătrîni*, vol. II, ediție îngrijită și note de G. Mihăilă, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984.
41. Petru Caraman – *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*, Editura Minerva, București, 1983.

42. Ion Taloş – *Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de folclor european*, Editura Minerva, Bucureşti, 1973.
43. Desigur, în cadrul acestui studiu, nu mă interesează atît locurile care s-au numit astfel datorită faptului că se aflau într-o zonă în care predominau paltinii, cît aşa-numitele „toponime mitice". „Ar trebui să surprindă – notează Constantin Noica – pe cel care vine la Păltiniş [judeţul Sibiu] faptul că nu se găseşte acolo nici un fel de paltini. De ce vor fi numit locul aşa? [...] Oamenii dau sens şi trup cîte unei himere, cîte unei dorinţi sau cîte unei fabule." (*cf. Epistolar*, prezentat şi îngrijit de Gabriel Liiceanu, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987, p. 300) În pofida faptului că, în vechime, era înconjurat de o pădure de brazi, satul Paltinul din Vrancea s-a numit astfel pentru că – spune legenda – nişte meşteri şindrilari şi-au făcut coliba (prima casă) la rădăcina unui paltin voinic. Ulterior, pădurea de brazi a fost complet tăiată, dar nimeni nu a îndrăznit să taie şi paltinul, care a devenit simbolul locului (*cf.* Simion Hârnea – *Locuri şi legende vrîncene*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1979, pp. 98-102).
44. Ion Pop Reteganul – *Poveşti ardeleneşti. Basme, legende, snoave, tradiţii şi povestiri*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986.
45. Adrian Fochi – „Mioriţa. Tipologie, circulaţie, geneză, texte", Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1964.
46. Ion Taloş – „Mioriţa şi vechile rituri funerare la români" (I), în *Anuarul de folclor*, vol. III-IV, Universitatea Cluj-Napoca, 1983, pp. 15-35.
47. Ion Taloş – „Mioriţa în Transilvania", în *Anuarul de folclor*, vol. II, Universitatea Cluj-Napoca, 1981, pp. 95-134.
48. Walter Hirschberg – *Wörterbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, 1965.
49. Jean-Paul Roux – *La Mort chez les Peuples Altaïques Anciens et Médiévaux*, Paris, 1963, pp. 135-146; Uno Harva, *Représentations Religieuses des Peuples Altaïques*, Gallimard, Paris, 1959.
50. Karl Meuli – *Gesammelte Schriften* II, Basel/Stuttgart, 1975.
51. Vorbind despre obiceiurile de înmormîntare ale tracilor (e drept, sud-dunăreni), Herodot spune că aceştia „ţin mortul la vedere timp de trei zile" (obicei care s-a păstrat pînă astăzi; *cf.* 39), iar „apoi îl înmormînteză arzîndu-l sau, în alt chip, îngropîndu-l în pămînt" (*Istorii*, V, 8).
52. G. Ivănescu a considerat că termenul *arţar* este de origine traco-dacă; *cf.* „Cuvinte româneşti de origine traco-dacă", în *Analele Universităţii din Timişoara*, vol. II, „Ştiinţe filologice", 1964, pp. 258-263.
53. I.D. Ştefănescu – „Cu privire la stema Ţării Româneşti", în *Studii şi cercetări numismatice*, vol. I, Bucureşti, 1957.
54. *** *Folclor din Oltenia şi Muntenia*, vol. V, Bucureşti, 1970.
55. Astfel de practici par a fi străvechi, fiind atestate la traco-frigieni. Pe basorelieful unui altar frigian, dedicat marii zeiţe Kybele, se deslueşte un *pin funerar* în ramurile căruia sînt aninate fluiere, cimbale şi o tamburină. Vezi Franz Cumont – *Les religions orientales dans le paganisme roumain*, Paris, 1929, p. 53, fig. 3.
56. Ioan Slavici – *Proză. Poveşti. Nuvele. Mara*, vol. I, ediţie D. Vatamaniuc, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1979.

57. Pentru variante similare, vezi 62, p. 31. În alte variante, din trupurile feţilor îngropaţi cresc doi brazi, doi meri etc. ; vezi 37, pp. 268 şi urm.
58. L.I. Ciomu – „Un vechi monument epigrafic slav la Turnu Severin. O rugăciune-descîntec slavo-sîrbă din sec. 13-14", în *Rev. ist. rom.*, VII, 1938, p. 210.
59. Nicolae Cartojan – *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I şi II, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.
60 Cristea Sandu Timoc – *Cîntece bătrîneşti şi doine*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.
61. Paul Perdrizet – *Negotium Perambulans in Tenebris. Études de Démonologie Gréco-Orientale*, Strasbourg, 1922.
62. Valer Butură – *Enciclopedie de etnobotanică românească*, vol. II, *Credinţe şi obiceiuri despre plante*, editat de Paul H. Stahl, Paris, 1988.
63. K.N. Sathas – *Bibliotheca graeca medii aevii*, vol. V, Veneţia, 1876, pp. 573 şi urm. ; vezi şi pp. 576 şi urm.
64. Moses Gaster – *Literatura populară română*, ediţie, prefaţă şi note de M. Anghelescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.
65. V. Bologa – „Von der Babylonischen Labartu über arab. Karina zum Krankheitsbegriff Samca in der rumänischen Volksmedizin", în *Janus*, 1931.
66. Mircea Eliade – *Mitul reintegrării*, Bucureşti, 1942, pp. 56-59, şi *Idem*, „Mélanges", în *Zalmoxis* I, Paris, 1938, p. 197.
67. Sim.Fl. Marian – *Ornitologia poporană română*, vol. I + II, Cernăuţi, 1883.
68. Nicolae Cartojan a susţinut că legendele religioase cuprinse în *Codex Sturdzanus* nu sînt numai *prebogomilice*, dar şi *nebogomilice* (*Istoria literaturii române vechi*, Bucureşti, 1980, p. 115). Dacă în cazul legendei Sf. Sisinie prima afirmaţie este perfect demonstrată, în schimb, a doua rămîne sub semnul întrebării, pentru că legenda nu cuprinde „idei ce vin în contradicţie flagrantă cu doctrina bogomililor" (*Ibidem*). Dimpotrivă, Vasile Bogrea a depistat un interesant element bogomilic *într-o versiune românească a legendei Avestiţa* din 1752 (22, p. 42). Mai mult decît atît, variante ale legendei Sf. Sisoe, similare cu cele româneşti, sînt atestate şi în folclorul bulgar (vezi nota 69).
69. Şi în folclorul bulgar sînt atribuite paltinului valenţe mitico-magice ; *cf.* Ivanichka Georgieva – *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishing House, Sofia, 1985. Pentru valenţele cosmice ale paltinului, vezi pp. 30-31 şi 40 ; pentru valenţele magico-apotropaice (duhurile rele fug de paltin, de aceea ciobanii îşi fac fluiere din lemnul lui) vezi pp. 36, 37, 50, 62, 75 ; pentru legenda Sf. Sisoe care, în drumul său spre lăcaşul diavolului, blesteamă salcia şi rugul de mure şi binecuvîntează măslinul şi paltinul, vezi p. 38.
70. Moses Gaster – *Chrestomaţie română*, vol. I, Bucureşti, 1891.
71. Al. Rosetti – *Colindele religioase la români*, Bucureşti, 1920, p. 33.
72. Monica Brătulescu – *Colinda românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 282-283.
73. Vezi „Legenda măslinului şi a rugului de mure", în *Şezătoarea*, an XXX, vol. 18, pp. 29-30, Fălticeni, 1922.

74. Gr.G. Tocilescu, Chr.N. Țapu – *Materialuri folcloristice*, Editura Minerva, București, 1981, vol. III, p. 102.
75. O atestare a blestemului salciei se află în folclorul bulgar (40, p. 227).
76. N. Păsculescu – *Literatura populară românească*, București, 1910.
77. G.Dem. Teodorescu – *Credințe, datine și moravuri ale poporului român*, București, 1874.
78. Romulus Vulcănescu – *Măștile populare*, Editura Științifică, București, 1970.
79. Mircea Eliade – *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
80. Constantin Brăiloiu – *„Ale mortului" din Gorj*, București, 1936.
81. *** *Fragmentele presocraticilor*, vol. I, traducere S. și C-tin Noica, Iași, 1974, fragment 17, vezi și 17a, pp. 43-44.
82. Mircea Eliade – *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
83. Florica Lorinț – „Semnificația ceremonialului funerar al bradului în Gorj", în *R.E.F.*, nr. 4/1968, București, pp. 331-337.
84. Gr.G. Tocilescu, Chr.N. Țapu – *Materialuri folcloristice*, vol. III, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
85. Ion Muşlea, Ov. Bârlea – *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.
86. *** *Folclor din Oltenia și Muntenia. Texte alese din colecții inedite*, vol. I, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.
87. George Coşbuc – „Legendele mănăstirilor noastre", în *Universul literar*, an XX, nr. 47, Bucureşti, 1902.
88. Angelo De Gubernatis – *La mythologie des plantes ou Les légendes du regne végétale*, Paris, vol. I – 1878, vol. II – 1882.
89. Nicolae Păsculescu – *Literatura populară românească*, Bucureşti, 1910.
90. În legende cosmogonice sud-dunărene, Dumnezeu se leagănă într-un „leagăn aurit", agățat în crengile unui copac crescut în centrul „insulei" primordiale (*cf.* 124, p. 279).
91. Romulus Vulcănescu – *Etnologie juridică*, Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1970.
92. Adrian Fochi – *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.
93. Vasile Alecsandri – *Poezii populare ale românilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.
94. Traian Herseni – *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnologie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
95. În descîntecele „de apucat (strîns)" nu apare nici Samca, nici Sf. Sisoe, dar sînt semne că e vorba de aceeași „temă": a) „apucătura (strînsoarea)" e tot o boală de copii; b) pentru copiii bolnavi de „strînsoare" este „ținut" tot Sf. Sisoe (85, p. 411); c) demonul bolii se strecoară în casă „pe supt prag" (84, p. 103), unul dintre tipicele moduri de intruziune ale Samcăi sau ale demonilor similari (96, p. 106); d) fiind întrebată unde se ascunde demonul bolii, salcia nu răspunde, dar nu este blestemată; rugul răspunde, dar nu este binecuvîntat

(84, p. 102). Într-un „descîntec de deochi", doar salcia e întrebată și ea răspunde, dar nu e binecuvîntată (115, p. 55).

96. M.E. Matie – *Miturile Egiptului antic*, Editura Științifică, București, 1958.
97. Nicolae Ciurea-Genuneni – *De la daci la români. Studii de folclor mitic românesc*, Rîmnicu Vîlcea, 1981.
98. Tot în categoria arborilor sacri intră și *arborii trăsniți (arbor fulgurita)*, deoarece aceștia erau considerați că se «sustrag lumii profane» prin efectele materiale ale trăsnetului" (3, p. 17).
99. Al.I. Amzulescu – *Cîntecul epic eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Editura Academiei R.S. România, București, 1981.
100. Monica Brătulescu – „Motivul leului în contextul colindelor vînătorești", în *Revista de Etnografie și Folclor*, tom 24, nr. 1, București, 1979, pp. 63-88.
101. Gh. Vrabie – *Balada populară română*, Editura Academiei R.S. România, București, 1966.
102. Obiceiul nu este practicat numai de „românii din Transilvania și cei din Banat", ci și de cei din Moldova, unde în ziua de Ispas „se pune glie verde cu crengi de paltin pe masă, în casă, la poartă" (92, p. 152). Despre „crengi sfințite de arțar", folosite în cadrul obiceiurilor agrare din Transilvania, se fac referiri în răspunsurile la chestionarul folcloric realizat de Wilhelm Mannhardt, în 1865.
103. În Ardeal se credea că „cine moare de Ispas, se duce în cer" (85, p. 373).
104. Nu numai pe malul mării cresc „trei păltinei", ci și pe malul Cernei învolburate, marcînd singurul vad pe unde Iovan Iorgovan poate trece rîul pentru a o găsi pe *fata sălbatică* (18, pp. 487, 105, 310).
105. Nicolae Densusianu – *Dacia preistorică*, Editura Meridiane, București, 1986.
106. Prezența Sfintei Maria în acest *topos* ascensional (determinat prin coordonate ca „mijloc de cale", „paltin mare cu vîrfuri pe ceri", scară cerească etc.) nu este întîmplătoare, avînd în vedere valențele mistico-simbolice care i-au fost atribuite. În poema liturgică medievală *Imn Acatist al Maicii Domnului*, Sf. Maria este pe rînd numită „scară (*klimax*) cerească pe care s-a coborît Dumnezeu", „punte (*géphyra*) ce duci la cer pe pămînteni", „turn (*pýrgos*) de neclintit al Bisericii", „copac (*déndron*) cu poame strălucite, de unde se hrănesc cei credincioși", „pom cu frunziș umbros, sub care se adăpostesc cei mulți", „culme (*hýpsos*), unde n-ajung gîndurile oamenilor" ș.a. *Scara, puntea cerească, turnul, copacul, culmea* sînt toate ipostaze ale *Axis Mundi*, care sprijină Universul și fac posibilă comunicarea între diversele sale paliere. Vezi text și comentarii la Andrei Cornea – *Mentalități culturale și forme artistice în epoca romano-bizantină (300-800)*, Editura Meridiane, București, 1984, pp. 212-214.
107. Folcloriștii au observat și subliniat caracterul de „lege" al *structurii tripartite* și al *principiului triplicării* în epica tradițională. Antti Aarne a considerat că multiplicarea personajelor pînă la trei este o „lege a gîndirii și fanteziei" narative, Stith Thompson vorbește despre „Formulistic number three" (motiv Z. 71. 1), iar V.I. Propp, despre „tendința basmului de a-și triplica toate elementele" (25,

p. 362). Folcloristul danez Axel Olrik (într-un studiu din 1908, *Epic laws of Folk Narative*) a stabilit că „legea acțiunii tripartite" este una dintre cele treisprezece „reguli de compoziție" sau „formule de construcție" epică, avînd în vedere faptul că, în general, „trei este numărul maxim de personaje și de obiecte ce își au locul în narațiunea tradițională". Vezi în acest sens și Adrian Fochi – *Cîntecul epic tradițional al românilor. Încercare de sinteză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 306-307; *Idem* – *Estetica oralității*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980, pp. 191-195; Ov. Bârlea – *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, pp. 228-229. De altfel, scenariul tetradic atipic (patru copaci = doi mint + doi spun adevărul) a fost, se pare, resimțit ca artificial de către povestitorii populari, fiind înlocuit cu scenariul triadic tipic (trei copaci = doi mint + unul spune adevărul), așa cum apare în unele legende populare culese în jurul anului 1900. Semnificativ este faptul că, în astfel de cazuri, copacul eliminat a fost măslinul, și nu paltinul. Vezi legenda populară consemnată de Sim.Fl. Marian: dintre cei trei copaci interogați de Sf. Sisoe (rugul, salcia și paltinul), doar ultimul indică locul unde s-a ascuns *Aripa-Satanei* (*cf.* 4).

108. Gr.G. Tocilescu, Chr.N. Țapu – *Materialuri folcloristice*, Editura Minerva, vol. I, II, III, București, 1980-1981.
109. Petru Caraman – „Literatură populară", antologie și introducere de Ion H. Ciubotaru, în *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. III, Iași, 1982.
110. Echivalența slav. *iavor* cu rom. *paltin* a fost consemnată încă din 1705, într-un *Glosar de plante slavono-român* (*cf.* 70, p. 356).
111. Hervé Fillipetti și Janine Trotereau – *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*, Paris, 1978.
112. Paul H. Stahl – *Histoire de la décapitation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
113. Tudor Pamfile – *Mitologie românească*, vol. I, București, 1916.
114. N. Leon – *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1903, p. 40. Informația consemnată de N. Leon pare să ateste caracterul de *remediu universal* atribuit arțarului. Proprietățile sale terapeutice erau cunoscute și folosite din cele mai vechi timpuri (Pliniu le menționează), dar pe mine mă interesează mai ales proprietățile magico-(terapeutice) ale acestui copac: în Anglia, de exemplu, era obiceiul de a trece copilul prin ramurile arțarului pentru a-i asigura sănătate și viață lungă (*cf.* Maria Leach, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology an Legend*, New York, 1972, p. 675).
115. Daniil Ionescu, Alex. Daniil – *Culegere de descîntece din jud. Romanați*, vol. II, Vălenii de Munte, 1908.
116. Cuvînt polisemnatic, *leagăn* pare a avea aici sensul de *sicriu* („liagăn = sicriu", *cf.* 60, p. 497). Cu acest sens, termenul este folosit și în textele care descriu expunerea cadavrului la înălțime: „Sufletul din el ieșea.../ Da' mumă-sa sărmana,/ Lua spirtul de-l spirtuia,/ Mîndru leagăn îi făcea/ Și-n podu cășii îl punea,/ [...]/ Tot așa că mi-l păstra" (60, p. 203, vezi și p. 184).

117. Ion Diaconu – *Cîntăreți și povestitori populari*, Editura Minerva, București, 1980.
118. Argumente etnografice privind existența (persistența) acestei practici funerare în spațiul carpato-dunărean a adus și Petru Caraman, într-un studiu inedit pe care nu am avut posibilitatea să-l consult. Iată cîteva pasaje din acest studiu, extrase de Ion H. Ciubotaru. Acesta din urmă consideră că ipoteza practicării de către români a înmormîntării supraterane este «îndrăzneață», dar nu pare să fie lipsită de temei, mai ales dacă avem în vedere că existența acestui tip de înmormîntare (*suspendată*) la strămunii românilor este susținută și de savantul ieșean Petru Caraman, în studiul inedit *Porțile monumentale ale României. Considerații asupra genezei și semnificației lor*. „Aspectul arhitectonic al porților monumentale românești – spune Petru Caraman – reprezintă, din punct de vedere genetic, o contaminare a schemei porților gospodărești, atașate gardului de la intrarea în curte, cu schema mormîntului pe stîlpi." (p. 12) Față de etnologul polonez St. Poniatowski care, cercetînd relația ce există (la alte popoare) între *mormintele pe stîlpi* și *arcul de triumf*, vedea în porțile monumentale „o reducție a mormîntului pe stîlpi", Petru Caraman atrage atenția că acest tip de porți „conservă pînă azi, sub o formă surprinzător de clară, vestigiul vechiului sarcofag" (p. 8). Studiul profesorului Caraman conține și alte argumente în sprijinul ideii enunțate mai sus, ceea ce demonstrează încă o dată acuitatea publicării tuturor manuscriselor rămase de la marele etnolog; *cf.* Ion H. Ciubotaru – (recenzie la) „Anuarul de folclor", III-IV, Cluj-Napoca, 1983, în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, tom XXIX, B, Iași, 1983-1984, p. 321. Să mai prezint aici cîteva date referitoare la obiceiul (haiducesc?) al expunerii cadavrului la poalele sau în scorbura unui copac. Cadavrul lui Toma Alimoș este expus la poalele unor ulmi, iar cel al haiducului Stoian, la rădăcina unui „păr mare rotat" (60, p. 234). Într-o altă variantă a baladei, cadavrul lui Stoian Bulibașa este introdus într-un „copac găunos" și aruncat pe Dunăre (60, p. 184). Bun cunoscător al eresurilor populare, Vasile Voiculescu a reluat motivul într-una dintre nuvelele sale, *Taina Gorunului*: haiducul Gogolea (se pare un personaj real) se autoînmormîntează în scorbura unui falnic gorun. În fine, iată și un caz real, întîmplat în Banat prin 1932, care atestă folosirea unui sicriu primitiv, confecționat dintr-o salcie scorburoasă de la „hotarul comunei": „Știind că în hotarul comunei crescuse [...] o salcă mare, scorburoasă, au tăiat-o de lungimea staturei omului [...] și apoi au vîrît corpul neînsuflețit al defunctului în butoara salciei, iar după ce au astupat în mod primitiv cele două capete ale trunchiului de salcă, au plecat cu toții la cimitir, însoțiți de preotul local" (A. Moaca – „Lipsa de credit", în *Foaia diecezană*, Caransebeș, nr. 9, 1932, p. 1. Mulțumim folcloristului Ion Filipciuc pentru semnalarea acestui articol.)
119. „Arborele care se înalță în piața [= „centrul"] satului are și el o semnificație simbolică: sub teiul, ulmul, măslinul sau platanul centenar este locul unde se tratau problemele satului, unde se reuneau bătrînii satului pentru deliberare. Este *arborele de tratative*

(l'arbre à palabres) din ţările africane, *stejarul de judecată* din Evul Mediu francez. Nu atît funcţia pe care o au aceşti arbori este cea care conferă sacralitate locului, cît însuşi caracterul zeului-arbore care conferă manifestărilor ce se desfăşoară sub frunzişul său un sens religios." (111, p. 208)

120. Aceeaşi imagine „sacralizantă" se regăseşte în *cîntecele de leagăn* în care pruncul, învelit în „faşă dalbă de mătase", este legănat de vînt într-un „legănel de păltinel" (4) sau într-un „legănuţ de păltinuţ" (*cf.* Sim.Fl. Marian – *Naşterea la români*, Bucureşti, 1892, p. 434).
121. Vezi legenda *Sfîntul Susoie şi Mălăţia* (sic!), la Mihail Robea – *Basme, snoave, legende şi povestiri populare*, Bucureşti, 1979, pp. 155-157.
122. Ion H. Ciubotaru – „Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova. Marea trecere", Iaşi, *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. VII, 1986, p. 69. Pentru societăţile tradiţionale, spirala (labirintul, în general) este forma predilectă de reprezentare a drumului parcurs de sufletul defunctului. Aşa cum a demonstrat etnologul Paul P. Drogeanu, „toiagul" – un obiect ritual din recuzita ceremonialului funerar românesc, o lumînare spiralată de lungimea defunctului, arzînd centripet la căpătîiul (sau pe pieptul) acestuia – este un „simbol material" al itinerarului postum al sufletului (*cf.* „Despre un model poietic al marii treceri", în *Anuarul I.C.E.D.*, 3, seria B, Bucureşti, 1985, pp. 459-485).
123. În jurul anului 1900, Sim.Fl. Marian nota faptul că textul *Minunile Sf. Sisoe* „nu lipseşte mai nici într-o casă în care se află vreun copil bolnav de *Samca, reul* sau *reutatea copiilor*" (*cf.* 4). Vezi şi Ioana Ene – „Un document etnografic foarte rar – tabletă apotropaică din colecţia Muzeului judeţean Vîlcea", în *Buridava*, vol. IV, Rm. Vîlcea, 1982, p. 247.
124. Jordan Ivanov – *Livres & Légendes Bogomiles*, Paris, 1976.
125. Émile Turdeanu – *Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament*, Editura E.J. Brill, Leiden, 1981.
126. Ivanichka Georgieva – *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishing House, Sofia, 1985.
127. Semnalez aici încă o excepţie. Spre deosebire de colinde, în unele legende populare româneşti, Sf. Maria pleacă şi ea în „lumea de dincolo", cu „opinci de fer" şi „toiag de oţel", în căutarea lui Isus care fusese răstignit. Salcia (ca bradul, în *cîntecele funerare*) se face „punte peste apă" pentru ca să poată să treacă Sf. Maria, care o binecuvîntează (Sim.Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, 1899, p. 260; vezi şi 92, p. 130). Cred că este vorba de o preluare din ciclul de credinţe româneşti referitoare la parcursul spre „lumea de dincolo".
128. De fapt, sînt atestate şi variante populare ale baladei, în care trupul lui Brîncoveanu este jupuit şi pielea împăiată (99, p. 687; 101, p. 318). Mai mult decît atît, o imagine identică cu cea din balada *Brîncoveanu*, culeasă de Alecsandri, se regăseşte în unele variante ale baladei *Stoian Bulibaşa*: „De piele mi-l jupuia/ .../ Pielea cu paie-o umplea,/ Pîn noroi c-o tăvălea,/ D-un paltin o atîrna" (108, I, p. 169; vezi şi 101, p. 326).
129. Pentru grecii arhaici, în „călătoria pe celălalt tărîm" era absolută „nevoie de călăuze", căci „calea ce duce la Hades" nu e „nici simplă,

nici una singură", ci „are nenumărate răspîntii și răscruci" (Platon, *Phaidon*, 108 a).
130. Claudiu Paradais – *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Editura Miropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1988.
131. Anca Manolescu – *Locul călătorului. Simbolica spațiului în Răsăritul creștin*, Editura Paideia, București, 2002.
132. Alexandru Russo – *Scrieri*, publicate de Petre V. Haneș, Edițiunea Academiei Române, București, 1908, p. 99.
133. Vasile Alecsandri – *Poezii populare ale românilor* [prima ediție: 1852], Editura Minerva, București, 1982, p. 129.
134. Vasile Alecsandri – *Pasteluri și alte poezii*, antologie de Mircea Ghițulescu, Editura Minerva, București, 2003, p. 223.

IV. Balaurul și solomonarul. Termenii unei ecuații mitice arhetipale

1. *Șaman – solomonar*

În cadrul mitologiei române, originea solomonarului este o problemă controversată. Această situație nu este motivată, ca în cazul altor „pete albe" din mito-folclorul românesc, doar de sărăcia informațiilor, ci și de faptul că datele existente sînt nu de puține ori ambigue sau contradictorii.

Mai mult decît atît, „portretul-robot" al solomonarului pare să includă elemente eterogene, anexate și suprapuse de-a lungul timpului, provenind din alte sfere ale folclorului mitic: tradiția referitoare la preoții traco-geți cu presupuse atribute meteorologice, legendele populare referitoare la Sf. Ilie, textele apocrife privitoare la regele Solomon etc. Aceste cauze și altele încă fac din tradiția referitoare la solomonar un complex mito-folcloric greu de elucidat, astfel că cercetătorul este pus în fața unui *puzzle* al cărui set (incomplet) de „piese" urmează să fie ordonat pentru a da în final o imagine coerentă.

Există sau nu filiație între preoții traci *kapnobatai* și solomonari? În ce constă inițierea solomonarilor? Este solomonarul un șaman? Cît din tradiția referitoare la Solomon a trecut în sfera tradiției referitoare la solomonari? Cînd și cum s-a produs acest din urmă fenomen? Cum se explică asemănarea (în multe privințe, identitatea) dintre solomonarul român și omologi ai acestuia din tradiția folclorică a unor populații învecinate? Cum se explică supraviețuirea în paralel, în mentalitatea populară, a tradițiilor referitoare la solomonar și a celor referitoare la Sf. Ilie, în condițiile în care ambii guvernează aceleași fenomene atmosferice? ș.a.m.d. Iată doar cîteva probleme cu care este confruntat cercetătorul fenomenelor culturii populare, probleme cărora trebuie să le găsească soluții, chiar dacă ipotetice. La o parte dintre aceste întrebări, cîțiva cercetători au încercat unele răspunsuri, dar ele sînt controversate încă, puține dintre ele bucurîndu-se de un consens general.

În privința relației dintre solomonar și șaman (în speță șamanul din tradiția maghiară, *táltos*), Mircea Eliade (1, p. 225) a preluat ideile formulate de celebrul șamanolog ungur Vilmos Diószegi (2). Acesta din urmă prezintă mai multe elemente definitorii pentru un șaman, care ar fi atestate la *táltos*, dar nu și la solomonarul din tradiția românească (și nici la „vrăjitori" omologi din alte tradiții populare: *planetnik* la polonezi, *garabanciaš* la sîrbo-croați și unguri etc.). Principalele trăsături care definesc șamanul (somnul/moartea rituală, „dezmembrarea" inițiatică, extazul șamanic etc.) nu se regăsesc la solomonar. Cu toate acestea, unele interferențe și influențe între șaman (*táltos*) și omologul maghiar al solomonarului (*garabonciás diák*) au fost semnalate de unii cercetători (17; 44; 54).

Printre altele, Vilmos Diószegi afirmă că numai șamanul (*táltos*), nu și solomonarul, este supus unei inițieri și că numai acesta posedă o costumație particulară și tobă (2, pp. 112-122). Fără să am intenția de a susține faptul că solomonarul din tradiția românească posedă trăsături definitorii șamanului, voi încerca totuși să corectez afirmațiile cercetătorului ungur. Trebuie spus faptul că, pentru mentalitatea populară românească, inițierea solomonarului este un act obligatoriu și că aceasta este din abundență atestată în credințele și legendele populare. Este chiar, după știința mea, singurul personaj din folclorul mitic românesc la care actul inițierii este în mod expres și limpede menționat.

De asemenea, afirmația cercetătorului Vilmos Diószegi privind faptul că numai șamanul (*táltos*), nu și solomonarul, ar poseda o costumație particulară nu este întru totul corectă. În tradiția populară românească, solomonarul e descris ca purtînd o anume costumație (haine zdrențuite, de cerșetor, sau gubă, sau „șapte pieptare" de care nu se leapădă niciodată, nici în toiul verii), dublată de unele accesorii strict particulare: o traistă, o carte magică, un frîu din coajă de mesteacăn, un toiag cu care a fost omorît un șarpe, un topor de fier, descîntat.

Un accesoriu insolit al solomonarului este „o toacă mică de lemn", dar aceasta nu este atestată decît în unele credințe și legende populare. Două ar putea fi motivele acestui din urmă fenomen. Fie este vorba de un accesoriu magic străvechi, ale cărui semnificații s-au atrofiat de-a lungul timpului, fie, dimpotrivă, este vorba de un element împrumutat relativ recent din alte sfere mito-rituale (împrumut care nu a apucat să se generalizeze). Potrivit informațiilor folclorice privind rolul magic atribuit toacei solomonarului, aceasta nu poate fi considerată decît forțat ca fiind un posibil echivalent al tobei șamanului. Sunetele produse de toaca solomonarului pun în mișcare sau opresc „duhurile",

dar exclusiv pe cele cu caracter meteorologic (137). Toaca poate declanșa sau opri ploile (furtunile, vînturile etc.), așa cum rezultă din unele legende populare solomonărești (3, p. 45) sau din descîntece folosite de ex-solomonari:

„Cu toaca te opresc
Dacă ești nor necurat,
Să te duci peste munți,
Dacă ești curat
Să vii peste sat"
(85, p. 425).

Ca argument în favoarea ideii că o astfel de practică rituală cu caracter meteorologic este străveche în zona carpato-dunăreană și că, inițial, în locul toacei era folosită toba, se poate cita un text scris înainte de secolul al III-lea e.n., cuprins în *Paradoxograful lui Rohde*: „Se spune că geții întîmpinau cu lovituri de tobă tunetele lui Zeus" (71, p. 635).

Referitor la vrăjitorii populari români, și alți cercetători au afirmat că nu sînt atestate nici inițierea, nici „semne exterioare" particulare (40, p. 63). Astfel de afirmații sînt în general corecte, dar nu și în privința solomonarului, care face excepție.

2. Kapnobates – *solomonar*

La începutul secolului I e.n., comentînd un pasaj dintr-o carte (pierdută azi) a lui Poseidonios și un altul din *Iliada* lui Homer (XIII, 5-7), Strabon scria următoarele: „Poseidonios afirmă că misii se feresc, din cucernicie, de a mînca vietăți; și iată deci motivul pentru care nu se ating de carnea turmelor lor. Se hrănesc cu miere, lapte și brînză, ducînd un trai liniștit – pentru care pricină au fost numiți *theosebeis* [= adoratori ai zeilor] și *kapnobatai*. Unii traci – spune acesta [= Poseidonios] – își petrec viața fără să aibă legături cu femeile, numindu-se *ktistai*; ei sînt onorați și socotiți sacri trăind, așadar, feriți de orice primejdie. Pe toți aceștia, poetul [= Homer] i-a numit «strălucitii mulgători de iepe», «cei care se hrănesc cu lapte», «cei care duc viață sărăcăcioasă» și «oamenii cei mai drepți»" (*Geografia*, VII, 3, 3).

Din mai multe considerente, împărtășesc părerea lui Mircea Eliade potrivit căreia „aceste informații sînt valabile și pentru geți" (41, p. 56). Geții și misii vorbeau aceeași limbă (106, pp. 50-55). Ei populau cam aceleași teritorii: „Acești geți locuiau și pe un mal și pe celălalt al Istrului, ca și misii, care sînt și ei traci – acum ei se numesc moesi" (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 2). Astfel că geții și misii erau adesea confundați: „Neamul sălbatic al geților a

existat și pe vremea strămoșilor; căci ei sînt moesi" (Salustius, *Istorii*, IV, 18). De altfel, chiar Strabon, după pasajul mai sus citat (*Geografia*, VII, 3, 3), atribuie geților ceea ce inițial le atribuie misilor: „Socotindu-i *theosebeis* și *kapnobatai* pe cei fără femei, [geții] s-ar ridica împotriva părerii obștești" (*Geografia*, VII, 3, 4).

Pe bună dreptate, Mircea Eliade a susținut faptul că „termenii *theosebeis* și *kapnobatai* [...] desemnează de fapt anumite persoane religioase și nu totalitatea poporului" (41, p. 57). Pe de altă parte, I.H. Crișan a dus argumente privind faptul că acești preoți-asceți-vegetarieni „sînt adepți ai doctrinei zalmoxiene", pentru că, așa cum afirmă tot Strabon, „a dăinuit la geți obiceiul pythagoreic, adus lor de Zalmoxis, de a nu se atinge de carnea animalelor" (*Geografia*, VII, 3, 5; *cf.* 106, p. 389).

Dacă aserțiunile de mai sus sînt corecte, atunci se pot desprinde din pasajul lui Strabon cîteva caracteristici specifice tagmei de preoți-anahoreți geto-misieni, adepți probabil ai doctrinei zalmoxiene: erau vegetarieni și casti, trăiau în adorarea zeilor, departe de colectivitate și de plăcerile lumești, erau onorați și socotiți sfinți etc.

După aproape două mii de ani, „portretul" solomonarilor – așa cum reiese acesta din credințele și legendele populare – nu este foarte diferit. Ei trăiesc în afara colectivităților, „în apropierea iezerelor" (8, p. 146), „în pustie" (109, p. 173), „în munți prin peșteri, în păduri, în colibe sau prin țarine" (8, p. 143). Cînd totuși solomonarii coboară în sat, ei „nu dorm nicicînd în casă, de-ar și crepa lemnul de frig" (8, p. 143; 18, pp. 165-166). Ei au înfățișare de „oameni sălbatici, cu păr sburlit" (8, p. 142). Apariția lor este umilă, de cerșetori-rătăcitori: „hainele lor sînt numai petece și murdare" (8, p. 142). Este semnificativ faptul că așa-numitul *Lexicon de la Buda* (1825), care conține una dintre cele mai vechi atestări documentare ale termenului *solomonar*, este tradus în germană prin *lumpenmann* (98). De regulă, solomonarii cerșesc (și primesc) alimente, dar în cantități mici și niciodată carne: „un ou, că alte lucruri nu mănîncă" (39, p. 29) sau lapte, faguri de miere (109, p. 177), „oloi de floarea-soarelui" sau „o coajă de mălai" (138). Vegetarianismul lor este o lege niciodată călcată: „șolomîner – ăla nu mănîncă de dulce" (65, p. 115).

De altfel, cerșitul hranei nu pare a avea rostul de a potoli foamea solomonarului, ci acela de a testa bunăvoința săteanului: „Ca să cerce credința oamenilor și mai ales dărnicia față de săraci. Pentru aceea cutreieră satele ca cerșitori" (8, p. 144). Unele credințe menționează faptul că „pita căpătată de pomană nu o mănîncă, ci o aruncă pe ape" (8, p. 143). Pare a fi un gest sacrificial „pentru sufletul morților" (4, p. 129) sau poate un gest magic de „dezlegare a ploilor", cum este atestat în practicile vrăjitorilor din unele

zone ale ţării (12, p. 861). Traiul ascetic al solomonarului este reglementat de „rînduielile cele vechi": „El duce viaţă sub mare canon, căruia i s-au supus toţi solomonarii. Numai aşa pot ei cunoaşte stihiile şi le pot rîndui după voinţa lor" (109, p. 173).

În ceea ce priveşte castitatea solomonarilor, aceasta este evidentă, chiar dacă, de regulă, e subînţeleasă şi doar arareori consemnată în mod expres: „Pot stăpîni [stihiile] şi bărbaţii ca mine – spune un solomonar, într-un basm bucovinean –, da[r] trebuie să trăiască într-o pustie, că numai aşa le cresc puterile. Fetele şi femeile îi seacă de puteri şi-i schimbă-n oameni ca toţi oamenii. Acestea-s rînduielile cele vechi, pe care trebuie să le ţinem cu mare străşnicie, c-atuncea ascultă stihiile de noi" (109, p. 178).

Încă de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, Ion Budai-Deleanu scria cît de temuţi şi cinstiţi de oameni erau solomonarii (92, II, p. 286). Ei sînt consideraţi „călugări", „oameni sfinţi", „oameni foarte pii [= pioşi] şi învăţaţi". Se crede că însuşi „Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca neşte sfinţi, i-a ridicat în nori, şi acum ei conduc norii [balaurii] după cum voiesc" (8, p. 144). Traian Gherman, un harnic folclorist care, în primele decenii ale secolului XX, a cunoscut îndeaproape tradiţia referitoare la solomonari, a descris astfel felul cum sînt percepuţi şi trataţi aceştia în popor: „Prin satele româneşti adeseori vezi cerşind din casă-n casă cîte-un om [...], căruia i se deschid toate portiţele, iar dărnicia românului, şi altfel proverbială, l-ar îngrămădi cu toate bunătăţile mesei şi camerii lui. Nu vezi să-l huiduiască de la o singură casă, o vorbă aspră n-auzi de la nime, iar privirile ce i le aruncă nu sînt de compătimire, ci din contra se uită la acest cerşitor cu un fel de sfială, şi umilirea ce ţ-o insuflă convingerea că în faţa ta ai un om mai altfel decît tine, un om superior. Dar dacă ai şti că cerşitorul acesta la adecă nu e cerşitor simplu avizat la mila oamenilor, ci e un *şolomonar*, şi dacă ai şti ce convingere nestrămutată are poporul despre şolomonari, paradoxul acesta l-ai afla de o urmare firească, enigma ţ-ar fi dezlegată" (8, p. 141).

*

Referitor la enigmaticul termen *kapnobatai*, folosit de Strabon, cercetătorii s-au împărţit în mai multe tabere, în funcţie de felul cum au tradus termenul şi de înţelesul pe care l-au atribuit traducerii respective:

– „călători prin nori" – a tradus Vasile Pârvan, fără să dea sensul sintagmei (72, p. 95). Tot aşa a tradus termenul Traian Herseni şi alţii, referindu-se la atributele meteorologice ale preoţilor geto-misieni (3, p. 49; 5, p. 19). I.I. Russu (73, p. 123) consideră traducerea lui Pârvan ca fiind „lipsită

de orice valoare", susținînd că este vorba de „un cuvînt tracic neînțeles și desfigurat în gura grecilor" (ipoteză susținută întîi de Lamer);

- tot traducerea „călători prin nori" o acceptă și H. Daicoviciu și M. Coman. Primul consideră expresia ca fiind „o poreclă pe jumătate respectuoasă, pe jumătate ironică, legată eventual de anumite preocupări astronomice ale preoților sau de vîrfurile de munte unde se găseau sanctuarele și peșterile lor" (74, p. 274). Cel de-al doilea crede că atributul respectiv fie are un sens figurat, mistic, fie este o *interpretatio graeca* a unui termen autohton (4, p. 126), ipoteză formulată inițial de Lamer și acceptată de I.I. Russu;
- „cei care se hrănesc cu fum [= cu aer]", adică cei care postesc, cu lecțiunea *kapnobotai* sau *kapnopotai*. Sau „cei care calcă în picioare fumul", adică cei care se abțin de la alimente preparate la foc (Pape, Kuhn, Gooss, Tomaschek; vezi 70, pp. 341 și 71, p. 227);
- „umblători prin fum" (140), traducere legată fie de practicarea unor rituri apotropaice (75, p. 156), fie de practicarea fumigațiilor de plante psihotrope în vederea provocării extazei, idee lansată încă din 1873 de Alexandru Odobescu (143) și Cezar Bolliac (144), și susținută de Mircea Eliade (1, pp. 390 și 41, pp. 56-57), Zoe Petre (198, p.230) ș.a. Vezi și nota 136.
- în ultimul timp, pare să cîștige teren și o altă ipoteză, și anume aceea că numele preoților *kapnobatai* a rezultat din faptul că ei își asumau funcția de prezicere a viitorului după forma și felul de răspîndire a fumului, act de divinație cunoscut sub numele de *kapnomanteia*. „Termenul *kapnobatai*, deși are o etimologie populară greacă, nu înseamnă «călători prin nouri» sau «călători prin fum», ci exprimă o denumire a preoților daci primită pe baza unor funcții religioase, legate de prezicerea viitorului" – scrie A. Bodor (43, p. 17), și părerea sa este împărtășită și de alți exegeți (42, p. 75).

De-a lungul timpului, s-au formulat și alte ipoteze privind această spinoasă problemă. Evident, multitudinea ipotezelor (care nu suportă o demonstrație categorică) este în acest caz un simptom al sărăciei informațiilor. Chiar și un comentator cum este Gheorghe Mușu, care de regulă nu ocolește ecuațiile cu mai multe necunoscute, refuză să deschidă dosarul termenului *kapnobatai*, pe motiv că problema „nu oferă nici un punct necontroversat (cel puțin pînă acum)" (77, p. 206).

Cercetătorul are deci la îndemînă suficiente (prea multe chiar) variante din care poate să aleagă, dar aderarea la una sau la

alta dintre soluții se face, în acest caz, pe baze mai mult sau mai puțin intuitive. Doar acceptarea primei ipoteze (*kapnobates* = preot „călător prin nori", prin analogie cu *aerobates* = călător prin aer, la Aristofan, *Norii*, 225, 1503) este în măsură să justifice o discuție privind o posibilă relație, pe verticala timpului, între preoții traci *kapnobatai* și solomonarii din tradiția folclorică românească. Dosarul comentariilor (pro și contra) este, și în acest caz, destul de bogat.

Posibilitatea acestei filiații a fost enunțată pentru prima dată (este drept, într-un mod interogativ) într-un studiu semnat de Ion Taloș (3), la care voi mai avea prilejul să fac trimiteri. Iată pasajul la care mă refer : „Ar fi posibil ca legendele solomoniene orientale să se fi întîlnit pe teren românesc cu unele legende locale despre urmașii acelei «tagme de anahoreți... celibatari» ai dacilor, despre care Strabon și Josephus Flavius scriu că se abțineau de la plăcerile lumești și pe care poporul îi considera «călători prin nori» ?" (3, p. 49).

Ulterior, într-un studiu devenit notoriu, Traian Herseni a detaliat problema, ajungînd, „după analize atente și minuțioase, semiotice și comparativ-istorice", la concluzia că „solomonarii continuă, într-o formă populară, țărănească, vechile ordine ale preoților-magicieni din aceste ținuturi, care ne conduc din nou la geto-daci. *Ktistai* sau, se pare, mai corect *skistai* («cei care se abțin de la plăcerile lumii»), menționați de Strabon la geto-daci, care îi numea «călători prin nori», [...] au fost fără îndoială precursorii geto-daci ai solomonarilor români" (5, p. 19). Traian Herseni promitea să revină mai pe larg asupra acestei probleme, într-o lucrare de ansamblu privind cultura populară română. Trecerea în neființă a cercetătorului (în 1980) a întrerupt însă acest proiect sau poate că proiectul a fost finalizat într-un manuscris care își așteaptă editorul.

Desigur, ipoteza este spectaculoasă și ispititoare. Din păcate însă, lipsa de informații pe o perioadă de circa 1.900 de ani (între mărturia lui Poseidonios, reluată de Strabon, și primele atestări despre solomonari) face ca această ipoteză să rămînă doar plauzibilă, chiar dacă, în mod abuziv, E. Agrigoroaiei consideră că Traian Herseni *a demonstrat* „originea dacă a solomonarului" și, prin urmare, că „preoții daci «călători prin nori» (*kapnobatai*) sînt autentici solomonari" (6, p. 244).

Mai precaut, Mihai Coman crede că „speculațiile lui T. Herseni" (preluate ulterior de E. Agrigoroaiei) sînt „exagerate, greu de susținut și verificat științific" (4, p. 123) și că este „dificilă și doar ipotetică asimilarea șolomonarilor cu acei inițiați dacici" (4, p. 126). Unul dintre argumentele invocate de Coman pentru a combate ipoteza asimilării în discuție constă în aceea că, pe cînd tradiția

folclorică îl prezintă pe solomonar călătorind prin nori călare pe balaur, autorii greci nu descriu vreo imagine similară relativ la preoții geto-misieni „călători prin nori". Argumentul în sine este interesant, dar (din păcate!) nu se poate ști dacă Strabon a preluat de la Poseidonios toate informațiile referitoare la inițiații geto-misieni sau dacă nu cumva primul a selectat doar cîteva dintre cele redactate de al doilea – selecție pe care o operează Strabon în cadrul aceleiași discuții și în informațiile referitoare la traci cuprinse în *Iliada*. Este posibil ca Strabon să fi preluat de la Poseidonios doar informațiile care i se păreau a fi utile demonstrației sale, și anume că misienii pe care îi evocă Homer în *Iliada* (XIII, 5-7) erau localizați în Tracia, la Dunăre, și nu în Asia Mică, excluzînd în schimb informațiile care i s-au părut a fi inutile sau fanteziste. Nu se poate exagera, considerînd că dacă autorii antici greci sau romani nu au consemnat un fapt înseamnă că acel fapt nu a existat (neconvingătorul *argumentum ex silentio*).

În primul rînd, o parte dintre cărțile scrise în epocă s-au pierdut (cum este cea a lui Poseidonios, de exemplu). În al doilea rînd, se știe că informațiile referitoare la geto-daci parvenite de la autorii antici sînt destul de sărace și cîteodată ambigue sau contradictorii, fiind culese la a doua sau la a treia mînă. Așa cum am mai spus, situația este și mai gravă atunci cînd este vorba de credințele și practicile religioase ale geto-dacilor care, pe de o parte, fiind tainice, ajungeau cu greu și fragmentar la cunoștința străinilor și, pe de altă parte, aceștia din urmă nu puteau recepta adevăratele semnificații ale unor credințe și rituri specifice. De multe ori, ele erau străine de ideile religioase ale străinilor, cazuri în care fie că omiteau să le redacteze, fie că le „înghesuiau" între coordonatele mentalității lor proprii.

„Ar fi zadarnic să deplîngem *sărăcia documentelor* – scrie Mircea Eliade –, dar nu trebuie pierdut din vedere că informațiile privind ideile și practicile religioase ale geto-dacilor sînt *fragmentare și aproximative*. Cele cîteva documente valabile transmise de autorii vechi se referă *numai la anumite aspecte ale religiei, ignorînd restul – și sîntem constrînși să ne imaginăm ce poate constitui acest misterios rest.*" (41, p. 67, sublinierile îmi aparțin) Chiar la Herodot, în pofida seriozității și a bogatelor sale informații, se găsesc pasaje imprecise privind credințele religioase și practicile rituale ale geto-dacilor, redactate „cu o uimitoare neglijență gramaticală și stilistică", cum se exprimă același istoric al religiilor (41, p. 66).

Este evident și faptul că Mihai Coman nu face exagerarea pe care o aminteam mai sus (*argumentum ex silentio*). El nuanțează problema, părîndu-i-se nefiresc ca autorii greci să fi omis să scrie despre un eventual vehicul ofidian al preoților traci „călătorind

prin nori". Nefiresc pentru că „imaginea unui preot inițiat zburînd prin nori călare pe un balaur era prea frapantă, prea exotică, pentru a nu fi reținută și redată de autorii greci, atît de curioși și atît de însetați de pitoresc" (4, p. 125). Am văzut deja că existau suficiente motive ca o credință/practică religioasă a unei populații „barbare" să fi rămas necunoscută autorilor greci/romani sau să nu fi supraviețuit de la o preluare la alta a informațiilor. Mai mult decît atît, „imaginea" în discuție nu era chiar atît de „frapantă" și de „exotică", încît nesemnalarea ei de către autorii greci să constituie un argument suficient al inexistenței sale. Dimpotrivă, astfel de „imagini" abundă în textele mitologice, istorice sau (mito)literare ale Antichității. Voi încerca să trec în revistă cîteva astfel de relatări, privind inițiați (magi, preoți, extatici) cărora li se (sau care își) atribuiau nu numai puteri meteorologice, dar și aceea de a se ridica sau de a călători în văzduh:

a) Din bogata mitologie chineză, aleg un singur exemplu, acela al eroului semilegendar Yui, strănepotul și, se pare, preotul zeiței Niui-Wa. Figura mitologică a acestei zeițe este complexă (i se atribuie antropogeneza, omorîrea Dragonului Negru, restabilirea ordinii postdiluviene etc.), dar în vechi texte chineze (*Huianan-zi*) este prezentată ca o divinitate a furtunii și a tunetului, călărind pe balaurii norilor: „[Niui-Wa] șade în carul tunetului, la care e înhămat un dragon înaripat în mijloc, iar în lături sînt dragoni fără coarne. Nori galbeni împodobesc carul ei, un dragon alb zboară înainte, iar un șarpe o urmează. Așa plutește ea în înălțimi, printre demoni și spirite, ridicîndu-se pînă în cerul al nouălea" (62, p. 501). Yui a plecat de pe pămînt urcîndu-se pe muntele Tziui, „de unde și-a luat zborul", dar a revenit pentru a salva omenirea de potop. El însuși cu chip de dragon, Yui a chemat din cer doi dragoni și a poruncit unui acolit să încalece pe ei și să inspecteze din văzduh pămîntul, măsurînd amploarea inundației. Acesta a zburat călare pe dragoni, iar cînd niște oameni au tras cu săgeți în el, solul lui Yui a declanșat vîntul, tunetul și ploaia peste ei. Yui a omorît dragonul Sian-yao, care produsese și menținea potopul și a primit de la duhul antropoihtiomorf al Fluviului Galben o hartă a pămîntului pe baza căreia, cu ajutorul Dragonului Galben, a săpat canale de scurgere. În sfîrșit, într-o peșteră labirintică, eroul a primit de la un dragon un disc de jad cu care „a pus în orînduială pămîntul și apele" (61, pp. 309-314; 141, pp. 66 și urm.; 142, pp. 235 și urm.). Multe dintre aceste motive mitice au supraviețuit în tradiția chineză, regăsindu-se în texte folclorice (63, p. 145);

b) Un vechi poem babilonian (secolul al XIV-lea î.e.n.) îl prezintă pe Adapa din Eridu, mare preot al zeului Ea. Printr-o

incantație magică, Adapa a rupt o aripă a *Vîntului de Sud* (imaginat ca o ființă hibridă înaripată), producînd astfel seceta, pentru că „șapte zile *Vîntul de Sud* n-a suflat peste țară". Apoi, preotul Adapa s-a ridicat la cer pentru a da socoteală de fapta sa în fața zeului uranian Anu (60, pp. 54-60; 61, pp. 152-154);

c) Legenda ebraică a profetului Eliah Tesbiteanul este bine cunoscută. În timpul regelui Ahab (secolul al IX-lea î.e.n.), Eliah instaurează în Israel o cumplită secetă: „nu va fi în anii aceștia rouă ori ploaie decît prin cuvîntul gurii mele" (I *Regi*, 17, 1). Riturile pentru aducerea ploii au fost în van îndeplinite de preoții zeului Baal, pe cînd cele săvîrșite de Eliah în numele zeului Iahve (construirea jertfelnicului, sacrificiu de viței pentru arderea de tot, vărsare magică a apei, rugă) și-au atins scopul. „Cerul s-a întunecat de nouri și s-a pornit furtună și ploaie mare." (I *Regi*, 18, 45) Ulterior, profetul Eliah s-a ridicat la cer „într-un vîrtej de vînt", avînd ca vehicul „un car de foc, cu cai de foc" (II *Regi*, 2, 11). Pe pămînt a rămas discipolul său, Eliseu;

d) Rămînînd în cadrul tradiției ebraice, nu pot să nu-l amintesc pe „vrăjitorul total", regele iudeu Solomon (secolul al X-lea î.e.n.), cel care a ajuns să fie considerat, în Orientul Apropiat și în Europa, ca fiind patronul vrăjitorilor (inclusiv al solomonarilor din tradiția populară românească). Din nenumăratele puteri magice care au ajuns să i se atribuie regelui iudeu, doar cîteva mă interesează acum în mod special: 1) Solomon avea putere asupra demonilor, pe care putea să-i lege (în lanțuri sau, pur și simplu, prin formule magice scrise sau rostite) și să-i oblige să-l slujească; 2) prin intermediul demonilor, Solomon avea putere asupra vînturilor și putea să zboare oriunde vroia. Iată cum a fost, de exemplu, preluată această credință în Coran, unde Alah declară prin gura lui Mahomed următoarele: „Lui Solomon i-am dat în stăpînire vîntul puternic care-l ducea, după poruncile sale, ...și i-am dat în stăpînire demonii aceia care se puteau scufunda în mare" (*Sura proorocirilor*, XXI, 81-82; *cf.* 145, p. 262). În legende musulmane apocrife, „demonii vînturilor" devin „îngeri" care-și oferă regelui biblic serviciile: „Sîntem îngerii ce stăpînim cele opt vînturi... După cum îți va fi voia și gîndul, ele vor sufla cu putere sau se vor potoli... Cînd vei porunci, te vor ridica în sus, mult deasupra pămîntului, și te vor duce pe creștetele celor mai înalți munți" (28, pp. 96-97). Astfel de legende, cu rădăcini în tradiția ebraică și în vechi texte apocrife, au beneficiat de o carieră prodigioasă în folclorul popoarelor. Solomon putea descinde în fundul mării cu ajutorul dracilor sau călare pe un *peşte mare* (ca într-o legendă moldovenească), putea să întreprindă ascensiuni pînă la Dumnezeu sau călătorii prin aer pe spatele

unei „păjuroaice" (12, p. 969) sau cu cai năzdrăvani sau, pur și simplu, pe un magic covor zburător;

e) Într-o legendă antică, Andromeda – fiica regelui etiopian Kephaios – este desemnată să fie jertfită unui balaur marin care pustia ținutul. Fecioara este salvată și monstrul, răpus de Perseu care zbura prin văzduh datorită unor sandale înaripate (Ovidiu, *Metamorfoze*, IV);

f) Tot despre un sacrificiu uman ratat vorbește legenda Ifigeniei, care trebuia să fie decapitată pe altarul zeiței Artemis, pentru a fi oprită o furtună. În ultima clipă, zeița o înlocuiește cu o căprioară, care e sacrificată în locul ei. Ifigenia este învăluită de un nor și purtată prin aer pînă la țărmul Mării Negre (Taurida), unde devine preoteasă la templul zeiței Artemis (Euripide, *Ifigenia la Aulis*, și Ovidiu, *Metamorfoze*, XII);

g) Și în legenda *Lînii de aur* se găsesc „zburători prin nori" și rituri sacrificiale, de data aceasta pentru declanșarea ploii. Phrixus și Helle – fii ai Nephelei (zeița norilor) și nepoți ai lui Eolus (zeul vîntului) – urmau să fie sacrificați pentru a pune capăt unei secete cumplite care afecta Beoția. În ultima clipă, Nephele îi salvează, ridicîndu-i în nori pe un berbec cu lîna de aur, care urma să-i ducă prin văzduh pînă în Colchida, pe țărmul Mării Negre. Ulterior, balaurul pus să păzească *lîna de aur* a fost legat magic de Iason, cu ajutorul vrăjitoarei caucaziene Medeea;

h) Preoteasă a zeiței Hecate (patroană a vrăjitoarelor), Medeea mă interesează în cel mai înalt grad. Unele dintre prerogativele sale magice par a fi generate de aceeași mentalitate care a dat naștere tradiției referitoare la solomonari în spațiul carpato-dunărean. Medeea se deplasează prin văzduh purtată de balauri:

„Un car lîngă ea se scoborîse din ceruri.
Urcă în el şi-ale şerpilor gîturi sub frîie supune
Și cum din mîini ușurele hățuri smucește, îndată
E-n sus purtată [...]
Nouă zile şi nopți colindat-a
Toate ogoarele pe carul tras de balauri cu aripi"
(Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 219-235; vezi și Diodor Sic.., *Biblioteca istorica*, 4, LI; Euripide, *Medeea*, 1321; Apollodorus, *Biblioth.*, I, 9, 25).

Puterile sale hidrometeorologice sînt nelimitate:

„...cînd vreau, eu întorc spre izvorul lor rîuri, uimite
Ale lor maluri privind, răzvrătitele mări potolesc și
Le răscolesc prin descîntec, cînd sînt liniștite; împrăștii
Norii și-i strîng; eu pe vînturi le-alung și le chem"
(Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 199-203).

Citit cu atenție, din textul lui Ovidiu reiese caracterul hidrometeorologic al balaurilor supuși de Medeea. Vrăjitoarea îmblînzește balaurul care păzea *lîna de aur* cu aceleași descîntece cu „care-a mării mînie și-umflatele rîuri le potolesc" (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 154). Ca și solomonarul, Medeea se ridică în văzduh fie pe spatele unor „balauri înaripați" (*Idem*, VII, 350), fie pe „un nor adunat printr-o vrajă" (*Idem*, VII, 424);

i) Tot „călătoare prin nori" în care trase de balauri sînt zeițele Artemis „Hiperboreana" (= Bendis?) (Diodor Sic., *Bibl. ist.*, 4, LI) și Ceres – zeița recoltelor și patroana agriculturii. Într-o legendă relatată de Ovidiu, Ceres își împrumută vehiculul aerian unei nimfe, pentru ca aceasta să ajungă într-o „țară vecină cu sciții", la lăcașul daimonului foamei:

> „...iar ca depărtarea să nu te-nspăimînte,
> Ia carul meu, ia balaurii mei și cu frîiele-acestea,
> Mînă-i prin aer"
>
> (*Metamorfoze*, VIII, 794-796).

Omoloagă a zeiței Ceres, Demeter posedă și ea un car aerian tras de balauri pe care îl dăruiește discipolului său Triptolemos,

18. *Zeița Ceres-Demeter zburînd prin nori într-un car tras de balauri (gravură, Vincenzo Cartari, 1647)*

pentru ca acesta să-i învețe pe oameni agricultura. După cum notează Pausanias, „Antheias a înjugat balaurii la carul lui Triptolemos și a vrut să însămînțeze el însuși ogorul, dar a căzut de pe car și și-a găsit sfîrșitul" (196);

j) Să-l amintesc și pe regele Numa Pompilius (secolele VIII-VII î.e.n.), care, ca mare preot al zeului *Jupiter Elicius* („cel invocat să coboare"), a orînduit și a consemnat în 12 cărți riturile care trebuiau îndeplinite în scopuri meteorologice. Regele Numa nu a fost propriu-zis un „călător prin văzduh" decît în sensul că s-a ridicat la cer după moarte. La dezgropare, sicriul i-a fost găsit complet gol (Plutarh, *Numa*, XXII). Un urmaș al acestuia, regele roman Tullus Hostilius, folosindu-se de cărțile magice ale lui Numa, a încercat și el să stăpînească fenomenele meteorologice, dar, încălcînd tipicul slujbei rituale, a murit fulgerat (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, XXXI).

k) De același sfîrșit a avut parte Phaeton, inabilul conducător de o zi al carului solar. Dar și Salmoneus, regele Elidei. Acesta din urmă a încercat să imite într-un car de aramă zborul prin nori al lui *Zeus Kataibates* („cel care coboară", omologul și omonimul lui *Jupiter Elicius*; *cf.* 108, pp. 393 și urm.). Mai mult decît atît, prin aruncare de torțe aprinse, Salmoneus imita fulgerele lui Zeus (Virgiliu, *Eneida*, VI, 585 și urm.; Diodor Sic., *Biblioteca istorică*, 4, LXVIII și 6, VI-VII).

Simeon Florea Marian a crezut că numele acestui erou din mitologia greacă, Salmoneus, a generat termenul *solomonar* din folclorul mitic românesc (139, p. 158). Soluția etimologică propusă de folcloristul bucovinean este falsă, dar apropierea făcută de el între Salmoneus și solomonar este semnificativă.

l) Să spun cîteva cuvinte și despre vrăjitoarea Pamfila, din *Măgarul de aur* al lui Apuleius (secolul al II-lea e.n.). Pamfila este un personaj probabil fictiv, dar nu mai puțin emblematic pentru un anume tip de vrăjitoare din societatea romană din Antichitatea tîrzie. Ea putea să „cufunde lumea în haosul străvechi", aruncînd astrele în Tartar sau învăluind soarele „într-o negură greu de pătruns, condamnîndu-l la un veșnic întuneric". De asemenea, ungîndu-se pe trup cu o alifie miraculoasă, ea putea să se preschimbe în pasăre (bufniță), pentru a zbura dintr-un loc în altul (*Măgarul de aur*, II, III). Credințele și practicile descrise de Apuleius se întîlnesc peste un mileniu, în forme aproape identice, la vrăjitoarele Evului Mediu european: practici magice și presupuse puteri meteorologice, folosirea de unguente miraculoase și deplasarea în văzduh, călare pe demoni.

Mai mult, astfel de credințe (vezi zicala „dracul e calul babelor") și practici magice au supraviețuit, pînă acum cîteva decenii, în

unele regiuni conservatoare ale României, „în inima Munților Apuseni", de exemplu, unde „patrimoniul magic a fost mult mai bine conservat" (39, p. 74): „[Vrăjitoarele] au acoperit focu să nu să vadă și au stins lampa și s-au desbrăcat în pchielea goală și s-au uns cu niște unsori pe tot trupu și cîn au gătit [= au terminat] au ieșit pe horn afară" (39, p. 75). Vezi elemente similare într-o povestire culeasă în Moldova, la începutul secolului XX (76). De asemenea, vezi mai jos, capitolul *Narcotice și halucinogene*, subcapitolul *Plante magice și halucinogene* (vezi pp. 392-393).

Din cele mai vechi timpuri, pentru mentalitatea populară, putința unui om de a se ridica în văzduh era sinonimă cu putința acestuia de a guverna fenomenele atmosferice. O astfel de credință a supraviețuit pînă tîrziu, în epoca modernă. Este motivul pentru care, de pildă, la Bruxelles, în anul 1828, populația a amenințat cu moartea și a alungat o femeie nevinovată, care dădea spectacole populare de ascensiune cu aerostatul, acuzînd-o că a declanșat și menținut ploile excesive care periclitau recoltele (108, p. 385);

m) Polyaenos (secolul al II-lea e.n.) consemnează o informație privitoare la Kosingas, mare preot al zeiței Hera și conducător al triburilor trace Kebrenioi și Sykaiboai. Acesta își atribuia privilegiul de a comunica cu zeița Hera, urcîndu-se în cer pe „o mulțime de scări mari de lemn [...] puse cap la cap" (*Stratagemata*, VII, 22). Nu se știe pe care zeiță a tracilor a asimilat autorul roman cu zeița Hera, dar se știe că, în imnurile orfice, Hera era numită „mama ploilor mănoase și doica vînturilor iuți" (146, p. 695). Mircea Eliade credea că, „în episodul foarte raționalizat de Polyaenus", referitor la marele preot Kosingas, „se descifrează un vechi rit trac de ascensiune extatică [...] la Cer" (41, p. 57) sau un ritual de „inițiere orfică" (147, p.104);

n) Tot la sud de Dunăre, într-o zonă locuită în Antichitate de triburi tracice (misi, geți, triballi) s-a descoperit relativ recent un tezaur conținînd tăblițe de argint aurit. Pe două dintre ele par a fi figurate preotese vărsînd libații, ținînd de căpăstru un balaur cu cap de cal și poate chiar înălțîndu-se în văzduh călare pe acesta. Dar despre acest tezaur traco-getic, datat secolul al IV-lea î.e.n. și descoperit la Letnița (în zona nordică a Bulgariei de azi), voi mai avea prilejul să vorbesc peste cîteva pagini (vezi pp. 209-211);

o) Tot pe tărîm trac s-a născut tradiția referitoare la Orfeu (fiu al regelui trac Oiargos), preot al zeului Apollo și întemeietor al misterelor care-i poartă numele. Prin cîntecele sale, Orfeu îmblînzea stihiile dezlănțuite ale naturii, așa cum a făcut-o, de exemplu, în timpul expediției argonauților, cînd a potolit prin

(des)cîntec furtuna. Într-un epitaf dedicat lui Orfeu (Antipater din Sidon, secolul al II-lea î.e.n.) stă scris:

„Orfeu [prin farmece]... nu vei mai adormi furtuna, nici grindina potopitoare,
Nici viscolul stîrnind zăpezi, nici vuietul hainei mări"
(*Antologia palatină*, VII, 8, *cf.* 69, p. 8).

De asemenea, imnurile orfice au păstrat invocații adresate 1. *norilor*, pentru a trimite „puzderia de stropi fecunzi" (*Imn*, XXI); 2. *mării*, pentru a se arăta „binevoitoare" și pentru a trimite „un vînt prielnic" (*Imn*, XXII); 3. *daimonului Nereus*, pentru a cruța de furtună (*Imn*, XXIII); și 4. lui *Zeus*, a cărui invocare magică este dublată de libații, pentru ca acesta să-și descarce mînia („Potop, vîntoasă vijelie și tunete asurzitoare") pe meleaguri pustii, nelocuite (așa cum se spune că procedează și solomonarii în mitologia populară românească).

„Prea fericite zeu, descarcă-ți mînia-n valuri de noian
Și-n creștete de munți! Cu toții cunoaștem marea ta putere,
Primind libațiile noastre, ne hărăzește gînduri bune."
(*Imn*, XIX, *cf.* 69, pp. 40-43)

După cum consemnează tradiția, unele dintre incantațiile magice și imnurile orfice ar fi fost „însemnate" de Orfeu pe „tăbliță de lemn" (Euripide, *Alcesta*, 962). Altele ar fi fost compuse de acesta „sub puterea inspirației divine", iar „Musaios le-ar fi așternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări" (Aristid, *Orationes*, 41; *cf.* 64, p. 67). Despre Musaios – „discipol al lui Orfeu, deși mult mai în vîrstă" (*cf.* Suidas), tot trac (*cf.* Strabon și mulți alții) și tot poet cîntăreț și taumaturg – se spune că ar fi fost înzestrat cu darul de a zbura de către Boreas (135). Boreas este o personificare draconomorfă (cu aripi și coadă de șarpe) a vîntului de nord, care-și avea lăcașul într-o peșteră din muntele tracic Haemus;

p) Să-l mai amintesc pe hiperboreanul Abaris (secolele VII-VI î.e.n.), așa cum apare acesta în tradiția antică. Preot al zeului Apollo Hiperboreanul, Abaris era și el un „călător prin văzduh" (*aerobates*), avînd ca vehicul o săgeată de aur. Chiar numele său pare să-i confirme această aptitudine: gr. *a-baris* = „fără greutate, ușor" (așa cum apare la Aristotel, *Despre cer*, 1, 8, 16 etc.). Iatromant și taumaturg, autor de incantații rituale (*katharmoi*), preotul-mag Abaris era dotat și cu puteri miraculoase asupra stihiilor atmosferice. El putea, de exemplu, „să deturneze vînturile" (Iamblichos, *Vita Pyth.*, 91).

Pun între paranteze faptul că, după unii autori, hiperboreii locuiau la nord de peștera din munții Haemus, unde-și avea

sălașul Boreas (*Hyper-Boreas* = „mai sus, mai la nord de Boreas"). După alții (Diodor din Sicilia, *Bibl. Ist.*, II, 47), hiperboreii sînt „un fel de preoți ai lui Apollo", care „locuiesc dincolo [mai sus] de locurile unde bate vîntul Boreas", nu departe de Lună (deci în văzduh, în nori). Unii cercetători moderni i-au identificat pe misterioșii hiperboreeni cu *homines religiosi* daco-geți (75; 101, pp 286-291).

Revenind la magul Abaris, consemnez faptul că, pentru unii istorici și filologi (Th. Mommsen, I.I. Russu – 73, p. 122; 157, p. 130), Seuthes – tatăl lui Abaris (*cf.* Suidas) – ar fi una și aceeași persoană cu Zeuta, marele preot al geților. Iordanes (*Getica*, 39) îl așază pe „învățatul Zeuta" alături de Zalmoxis și Deceneu. Oricum, Seuthes este un antroponim trac, fiind cunoscută o întreagă dinastie purtînd acest nume la tracii odrisi, în secolele V-IV î.e.n. Seuthes I a domnit (424-410 î.e.n.) peste un întins regat trac care îngloba mai multe triburi tracice, inclusiv geți (Tucidide, *Istorii*, II, 96-97). Pe de altă parte, Platon (*Charmides*, 158 b) amintește descîntecele rituale ale preotului Abaris ca avînd aceleași virtuți magice precum cele ale preoților geto-daci ai lui Zalmoxis;

r) Dar adevăratul taumaturg, care conform tradiției a excelat în arta stăpînirii fenomenelor atmosferice, a fost Empedocle din Agrigen (secolul al V-lea î.e.n.). El a fost poreclit „gonitorul vînturilor" (gr. *Alexanemos*; *cf.* Iamblichos, *Vita Pythh.*, 135-136) pentru că, sacrificînd cîndva mai mulți măgari (sacrificii specifice hiperboreenilor; *cf.* Pindar, *Pythice*, X, 33), a făcut din pielea lor burdufuri în care „a închis" vînturile care pustiau recoltele (Diogene Laertios, VIII, 60; *cf.* 58, p. 411).

Tot Empedocle a fost acela care își asigura discipolii că îi poate învăța cum să oprească sau să declanșeze pe cale magică furtunile și ploile în beneficiul oamenilor. Așa rezultă din următorul fragment de poem, atribuit lui însuși:

> „Astfel, tu vei opri violența neobosită,
> A vîntoaselor ce se aruncă peste ogoare
> Și cu suflarea lor distrug cîmpii cultivate,
> Dacă vei voi, din contră, s-aduci bune vînturi
> Vei crea pentru oameni seceta binevenită
> Din sumbra ploaie, iar din seceta verii isca-vei
> Ploi ca torenți ce curg din ceruri și pomii adapă"
> (Diogene Laertios, VIII, 59; *cf.* 59, p. 513).

Mai semnalez faptul că Heracleides din Pont consemnează informația (preluată de Diogene Laertios, VIII, 67) privind ridicarea la cer într-o „pară de foc" a lui Empedocle. Unii autori moderni (J. Bidez, E.R. Dodds; 67, p. 194) consideră această legendă a „transferului corporal" al magului ca fiind mai veche

și mai autentică decît alte versiuni ale legendei referitoare la „dispariția" lui Empedocle;

s) Ca și Mircea Eliade (148), Ioan Petru Culianu (56, p. 34) consideră pe drept cuvînt că deplasarea în văzduh este una dintre facultățile cele mai importante ale iatromanților și taumaturgilor din tradiția antică. Deplasarea se efectuează fie „în carne și oase" (Abaris, Empedotim, Musaios, Phormion, Parmenide), fie „cu spiritul" (Aristeas, Epimenide, Hermotim, Cleonim). Karl Meuli, E.R. Dodds și alți autori (67, pp. 166 și urm. și p. 188) au susținut, pe de o parte, că trăsăturile acestor extatici ar fi „de tip șamanic" și, pe de altă parte, că proliferarea în tradiția greacă, la sfîrșitul perioadei arhaice, a extaticilor cu „comportament șamanic" s-ar datora în bună măsură contactului grecilor cu civilizația tracă și cu cea scită.

Aceasta, în primul rînd, pentru că „un comportament de acest tip începe să fie atestat la greci o dată cu coloniile grecești la malul Mării Negre și nu înainte" (67, p. 188) și, în al doilea rînd, pentru că mare parte dintre acești taumaturgi sînt într-un fel sau altul legați de zonele „nordice" (față de greci). Iată cîteva argumente în acest sens:

- mulți dintre ei sînt preoți ai unui zeu „nordic" pe care grecii l-au asimilat cu Apollo, adăugîndu-i (u)toponimul „Hiperboreanul";
- Orfeu, Musaios și alții sînt traci;
- Abaris vine în zbor din Hiperboreea;
- Aristeas (sau doar sufletul acestuia), sub formă de corb (Pliniu, *Nat. Hist.*, VII, 174), vizitează „posedat de Apollo" pe sciți, hiperborei și alte populații „nordice" pe care le descrie în poemul *Arimaspeia* (Herodot, *Istorii*, IV, 13-16);
- unul dintre legendarii *hieros iatros*, Leonim din Atena, rănit fiind, este trimis de oracol pentru a se tămădui în insula *Leuké* (Alba), localizată „la gurile Istrului, în Pontul Euxin" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, III, 19, 11) ș.a.m.d.

Oricum, deja în secolul al V-lea î.e.n., astfel de credințe și legende despre taumaturgi care călătoresc prin văzduh (cu trupul sau cu sufletul) „erau un subiect atît de familiar la Atena – notează E.R. Dodds –, încît Sofocle se referă la ele în *Electra*, fără a simți nevoia să dea nume" (67, p. 167).

Paranteza pe care am inserat-o, cuprinzînd o lungă, dar deloc exhaustivă enumerare, are rostul de a arăta că „imaginea" unor preoți traci despre care se credea că stăpînesc fenomenele atmosferice călătorind prin nori (pe balauri sau pe alte vehicule fantastice) nu era o „imagine" singulară, de excepție, pentru gîndirea magico-mitică a Antichității. Prin urmare, nu era obligatoriu să

pară „prea frapantă, prea exotică pentru a nu fi reținută și redată de autorii greci" (4, p. 125). Existența unor astfel de practici și credințe la tracii de la Dunăre este în principiu posibilă. Dacă un astfel de fenomen magico-religios a existat într-adevăr, el nu era ieșit din comun, ci, dimpotrivă, era determinat și justificat de mentalitatea epocii, avînd în vedere faptul că fenomene magico-religioase similare sînt din belșug atestate de literatura mitică și istorică a Antichității europene și asiate.

*

Pe bună dreptate, Mihai Coman crede că solomonarul este „una dintre cele mai complexe și problematice figuri ale mitologiei populare. El este o „figură ambivalentă și controversată totodată", în sfera căreia ar coexista mai multe straturi: „a) motive legate de ciclul inițierii și cetele de inițiați (școala subterană, alesul, lupta rituală cu demonii); b) dimensiuni epice asociate ciclului folcloric al regelui Solomon (omnisciența, obiectele cu atribute magice, graiul animalelor, puterea asupra furtunii); c) interferențe (firave, însă) ale tematicilor creștine (cartea sacră, diavolul dascăl, vindecarea sufletului); d) bănuite, dar deloc incerte, contururi ivite din posibila descendență a șolomonarului din zeitățile uraniene (travestiul umil, cerșitul, răsplata, furtuna)" (4, p. 136).

În studiul citat se aduc argumente interesante privind asocierea solomonarului cu zeul suprem, uranian, stăpînul furtunilor. Premisa este corectă, dar nu este obligatoriu ca relația să fie de tip direct: *Zeul Furtunii* → *Solomonar*. Relația poate fi și indirectă, prin intermediul preoților zeului furtunii (eventual, controversații „călători prin nori"), și anume: *Zeul Furtunii* → *preotul Zeului Furtunii* → *Solomonar*.

Într-adevăr, acesta din urmă pare a fi mai degrabă imaginea degradată, folclorizată a unui preot arhaic decît cea a unui zeu arhaic. Pentru mentalitatea populară, solomonarul este o apariție concretă, pămînteană, o ființă reală deci, și nu una „divină". Și cu atît mai puțin o imagine onirică, generată de *subconștientul colectiv*, cum crede P. Ursache, care a încercat o abordare psihanalitică a problemei (7, pp. 109-110). În tradiția populară nu este vorba de *un singur solomonar* – unic stăpîn al fenomenelor meteorologice, cum este cazul Sf. Ilie, de exemplu – ci de *solomonari*. Aceștia au (de multe ori, în legende) nume și biografii. Ei sînt considerați a fi „călugări", „oameni sfinți", „oameni pioși și învățați" etc., oameni predestinați să aibă puteri supranaturale, dar care se supun unei prelungite și obligatorii recluziuni inițiatice.

Puterile solomonarilor nu sînt nelimitate și acțiunile lor nu sînt infailibile, precum cele ale zeului. Există oameni (contra-solomonarii) și gesturi rituale (bătutul clopotului, descîntecul, amenințarea cu arme tranșante) care pot diminua sau chiar anula puterile solomonarilor. Într-un cuvînt, solomonarul nu pare a se defini ca o *entitate divină*, ci mai degrabă ca un *om inițiat*, dotat cu puteri supranaturale. Un om (vrăjitor, preot), dar ale cărui însușiri și comportamente sînt reflectări, la scară umană, ale celor ale zeului furtunii. O astfel de premisă îmi permite să cred că, în spațiul carpato-dunărean, exista o tagmă arhaică de preoți cu funcții meteorologice și deci și un arhaic zeu al furtunii. Mai mult decît atît, datele folclorice care există în privința solomonarilor pot fi folosite (evident, cu mare prudență) pentru a reface și completa portretul puțin cunoscut al zeului furtunii și, respectiv, al preoților acestuia.

3. *Balaur – solomonar*

Unii cercetători au încercat deja, cu rezultate notabile, astfel de „refaceri", dar unele completări s-ar putea dovedi utile. În opinia mea, motivul central și punctul-cheie în mitologia solomonarului este relația acestuia cu balaurul furtunii. Sînt de acord cu opinia lui Traian Herseni privind faptul că balaurul este, în această parte a lumii, o reminiscență folclorică a unei ființe mitologice primordiale, care întruchipa, într-o fază arhaică, haosul acvatic precosmogonic (5, p. 16).

Tot Traian Herseni susține „independența originară a balaurilor" în guvernarea fenomenelor meteorologice și faptul că posibilitatea „îmblînzirii" acestora de către magicieni (preoții geto-daci și, ulterior, solomonarii) a apărut într-o „fază mai avansată". Mihai Coman este și el „de acord cu ideea [...] potrivit căreia solomonarul este un adaos ulterior care s-a grefat pe ansamblul mitologic mai vast al balaurului și al relațiilor acestuia cu mișcarea stihiilor cerești" (4, p. 135).

Nu împărtășesc teoria lui Traian Herseni privind „independența originară a balaurilor" în guvernarea fenomenelor meteorologice, chiar dacă etnologul se referă la „o fază arhaică" (5, p. 21). Pentru mentalitatea mitică, balaurul – principiu al Haosului – este doar unul dintre termenii unui binom cosmologic arhetipal. Celălalt termen este zeul demiurg – principiu al Ordinii –, învingător al balaurului și creator al Cosmosului. Din momentul mitic al cosmogenezei, statutul balaurului nu este unul de *independență*, ci de *dependență* față de zeul cosmogon sau, mai exact, de *interdependență*.

Apelativul solomonar a apărut (voi încerca să arăt *cum* și *cînd*) relativ recent în lexicul limbii române, pentru a desemna vrăjitorul popular cu puteri meteorologice, care era, probabil, o imagine folclorizată a unui tip de preot arhaic. La rîndul său, acesta din urmă era o proiecție la scară umană a zeului uranian suprem care, în „momentul zero" al Universului, a învins/îmblînzit balaurul și a organizat Haosul. O legendă cosmogonică românească surprinde această înfruntare dintre zeul demiurg (Fărtatul) și balaurul acvatic primordial: „Cum șarpele iscodea și urzea mereu împotriva Fărtatului, atunci Fărtatul l-a prins de coadă, l-a învîrtit de două ori cum învîrți un bici și l-a zvîrlit în hău. Și a zis: – Să te încolăcești în jurul pămîntului de nouă ori și să-l aperi de prăpădul apelor" (85, p. 246). Rolul hidrometeorologic îi revine șarpelui (balaurului) primordial, dar în urma și datorită gestului și ordinului cosmogonic al Demiurgului. Ordinul și gestul (cosmogonice) vor fi reluate ulterior, de zeu și de preoții acestuia, ori de cîte ori împrejurările o reclamă, și anume în toate situațiile (inclusiv cele meteorologice nefaste) în care ordinea Cosmosului este periclitată de stihiile haotice. Zeul uranian este (ca și Indra, Bel-Marduk etc.) un *învingător/îmblînzitor al balaurului*, iar preotul acestuia (și, mai tîrziu, solomonarul) – pentru care zeul este un model comportamental – preia și el această funcție.

Bazîndu-se pe elemente de istorie comparată a religiilor, Mircea Eliade a adus argumente convingătoare privind statutul probabil al zeului Gebeleizis în panteonul geto-dac. Zeu primordial al cerului (de tip Dyaus), Gebeleizis a devenit – proces binecunoscut în istoria credințelor și ideilor religioase – zeu al furtunii (fulgerului) și al fertilității (ca Zeus sau Baal) (41, p. 67). El era aducătorul ploilor utile și stăpînitorul (îmblînzitorul și nu provocatorul) furtunii. El era, probabil, imaginat ca atacînd cu fulgere balaurul furtunii (ca, mai tîrziu, Sf. Ilie) și stăpînindu-l prin punerea frîului și încălecarea lui (ca, mai tîrziu, solomonarii). Preoții zeului efectuau un act cultual pozitiv (41, p. 67), imitînd și ajutînd zeul fulgerelor în lupta sa cu demonul norilor de furtună, fie săgetîndu-l pe acesta din urmă, de pe pămînt (Herodot, *Istorii*, IV, 94), fie „legîndu-l" și „călărindu-l" în cer (dacă înțelegem astfel rolul jucat de preoții „călători prin nori", amintiți de Strabon, *Geogr.*, VII, 3, 3).

Dacă privim superficial relația dintre balaur și solomonar, acesta din urmă nu pare a face parte din galeria atît de amplă a *învingătorilor de balauri*. Adversitatea și lupta dintre ei (elemente comune și aproape obligatorii în mito-folclorul românesc și de aiurea) nu apar în mod explicit, ceea ce nu înseamnă că ele nu au supraviețuit și nu pot fi decelate, chiar dacă în forme mascate sau atrofiate.

Pentru mentalitatea populară, „balaurii sînt duhuri rele" care (prin secetă, furtună sau grindină) disturbă ordinea naturii și a colectivităților umane, pentru că balaurii „poartă dușmănie oamenilor" (8, pp. 136-138). Iată o credință populară din Hațeg, pe care o întîlnim și în alte regiuni ale țării : „Bălaurii totdeauna poartă ură oamenilor, și numai șolomonarilor e a se mulțumi, că nu bate piatra [= grindina] de cîte ori sînt pe ceriu nori grei. Cînd șolomonarul și bălaurul sînt sus în văzduh, bălaurul întreabă de șolomonar, că îs la țară, ori pe pădure. Șolomonarul, știindu-i gîndul, răspunde că îs la țară, cînd îs pe pădure, și astfel bate piatra pe păduri și locuri pustii. Dacă bălaurul cu toate acestea ar slobozi piatra pe sămănături, atunci șolomonarul smîncește din frîu, și îl abate pe păduri. Dacă nu poate învinge... atunci îl trîntește [pe bălaur] la pămînt" (8, p. 138).

Balaurul nu este răspunzător numai pentru excesul de ploaie, dar și pentru lipsa ei (ca demonul ofidian Vritra, în mitologia vedică). Într-o legendă ardelenească din colecția lui Fr. Müller (30, p. 167) se spune că balaurii au furat norii de pe cer, producînd secetă timp de șapte ani. În astfel de cazuri, cel chemat să restabilească ordinea este fie Dumnezeu (ca în legenda mai sus menționată), fie solomonarul, ca în acest descîntec din folclorul minerilor din Munții Apuseni :

„Dacă tăul o săcat
Șteampurile nu mai bat,
Hai ploaie cu șirloaie
Foiești să se înfoaie
Și-o trecut șolomonaru
Care umblă cu șercanu [= balaurul]
Din zbici o pocnit
Pe iel s-o suit
Și s-o tăt rotit
Ploaia s-o pornit
Și s-or umplut tăurile
Și s-or pornit șteampurile"
(19, p. 84).

Funcția malefică a balaurului și cea benefică a solomonarului (și de aici adversitatea și înfruntarea dintre cei doi) rezultă limpede din exemplele citate și sînt suficiente motive să cred că acesta era statutul autentic, inițial al celor două ființe mitice. Ulterior, în unele credințe, solomonarul a căpătat și trăsături negative, dar la această alterare a statutului său inițial au concurat cîteva fenomene psihosociale pe care merită să le punctez :

1. Sensul inițial al celor două *miteme* a devenit cețos, diferențele specifice s-au atenuat pe parcurs, astfel că balaurul și

solomonarul au făcut corp comun, ajungînd să se contamineze, să se întrepătrundă sau chiar să se identifice. În unele zone ale țării, de pildă, se crede că solomonarii „în pruncia lor" trebuie să stea șapte ani sub pămînt „fără să vadă razele soarelui" (20), condiție pe care, de fapt, trebuie să o îndeplinească șarpele pentru a deveni balaur. Sînt atestate cazuri în care balaurul este imaginat ca fiind „jumătate om, jumătate șarpe" (8, p. 134) sau, pur și simplu, ca fiind om: „bălaurii îs oameni" (8, p. 135). În unele zone din Transilvania, solomonarul este numit *șercan*, de la magh. *sárkány* = balaur (3, p. 48). Pierzîndu-i-se semnificația inițială și deci devenind cvasiinutil, unul dintre termenii binomului a pierdut din importanță sau a dispărut complet. În această situație, solomonarului i s-au atribuit și o parte dintre funcțiile malefice specifice balaurului și invers, acestuia din urmă i s-au atribuit o parte dintre funcțiile benefice ale primului. Rămînînd doar la acest nivel cronologic relativ recent, etnologul Constantin Eretescu – care a propus o tipologie a ființelor mitice românești – nu a încadrat balaurul în categoria ființelor *malefice* și nici solomonarul în cea a ființelor *benefice*, ci i-a încadrat pe amîndoi în categoria ființelor mitice *benefice* + *malefice* (11, p. 124). Din aceleași motive, Traian Herseni a ajuns la o concluzie similară, și anume aceea că, pentru mentalitatea populară, balaurul ar fi „o forță primordială care poate fi binefăcătoare sau răufăcătoare conform circumstanțelor" (5, p. 22);

2. Un alt fenomen care ar fi putut să contribuie la alterarea statutului inițial benefic al solomonarului în mentalitatea populară a fost observarea faptului că, în pofida prezenței și intervenției acestuia, grindina și furtuna se abat totuși și peste recoltele oamenilor, nu numai peste locurile pustii. Pentru a salva însă prestigiul solomonarului, oamenii i-au acordat circumstanțe atenuante în această privință. El ar distruge numai recoltele acelor oameni care nu-l miluiesc cum se cuvine sau care încalcă alte norme ale colectivității. „Cei care nu respectă normele etice ale satului sînt apoi pedepsiți, prin declanșarea furtunii de către șolomonarul justițiar". (4, p. 135) Din aceleași motive a luat naștere un fenomen similar în ceea ce-l privește pe Sf. Ilie. Acesta îl fulgeră de regulă numai pe diavol (o adversitate analoagă celei dintre solomonar și balaur), dar cînd fulgerul mai cade și pe oameni sau pe gospodăriile lor, nu este privit în popor ca un semn că Sf. Ilie este răufăcător, ci că este un judecător divin. Este un semn că oamenii fulgerați „au pe dracul în ei" sau „sînt păcătoși" sau „vorbesc de rău" sau „lucrează de sărbători" sau „fac răutăți" etc. (9, p. 393);

3. Alt aspect, asupra căruia voi reveni, este presiunea la care au fost supuse eresurile populare din partea doctrinei creștine oficiale, mai ales în ultimele trei-patru secole. În aceste condiții, solomonarii (nu numai ei, ci și alte tipuri de vrăjitori populari), din „oameni sfinți și pioși", au devenit „oameni blăstămați de Dumnezeu, cari se pun în legătură cu Necuratul și își vînd sufletul, ca să capete putere asupra văsduhului și a bălaurilor" (8, p. 143). Astfel, s-au născut credințe conform cărora solomonarii se nasc din „sufletele oamenilor care au o moarte sîlnică" sau „din jidovi", că „școala solomonarilor" este o „școală diavolească", unde „dascăl e diavolul însuși" ș.a.m.d. Traian Herseni a sesizat corect adevărata față a lucrurilor: „Solomonarii, în forma lor nealterată de creștinism, nu sînt considerați ca fraternizînd cu diavolul, nici ca recurgînd la mijloace necurate, nici ca fiind dușmani ai speței umane. Ei nu urmăresc și nu pedepsesc decît pe cei răi" (5, p. 19). Fenomenul este mult prea răspîndit și notoriu în istoria religiilor pentru a-l detalia. Sub presiunea unei doctrine teologice, vechea religie devine magie, vechii zei (daimoni) devin demoni, vechii preoți devin vrăjitori vînduți diavolului etc.

Schițate fiind aceste fenomene psihosociale, sînt în măsură să elimin elementele străine și parazitare care s-au suprapus, bruindu-le, semnificațiilor, dacă nu originare, cel puțin arhaice ale celor două ființe mito-folclorice în discuție. Dacă păstrez criteriul maniheist, utilizat în vederea clasificării ființelor mitologice românești (11), va trebui să aduc corecțiile care decurg din aserțiunile de mai sus. Balaurul este o ființă *malefică*, spre deosebire de solomonar, care ar trebui inclus în categoria ființelor mito-folclorice *benefice*.

*

Revenind la relația dintre cei doi termeni ai binomului, să precizez faptul că adversitatea dintre balaur și solomonar decurge din chiar antagonismul lor. În pofida aparențelor, această adversitate este una de tip clasic. În unele privințe, ea se suprapune pînă la identitate modelului tipic, așa cum apare acesta în legendele și miturile românești și de aiurea. Monstrul (demonul) ofidian și/sau acvatic disturbă fie ordinea Cosmosului (fură/înghite astrele etc.), fie pe cea a Naturii (produce secetă, furtună, cutremur), fie pe cea a colectivității umane (distruge recolta, pretinde jertfe umane etc.). În aceste condiții, pentru evitarea instaurării Haosului și a dezordinii, apare ca inevitabilă înfruntarea dintre monstru/demon, pe de o parte, și zeu/erou sau preot/vrăjitor, pe de altă parte.

Pentru mentalitatea arhaică românească, din această ultimă categorie, a celor care au menirea de a restabili/menține ordinea, făcea parte și solomonarul. Totuși, acesta nu pare să se lupte cu balaurul furtunii în sensul clasic al cuvîntului, poate pentru că, de regulă, solomonarul nu intervine pentru a restabili ordinea compromisă, ci pentru a o menține pe cea existentă. Menirea lui este să îmblînzească cumva „din față" manifestările distructive ale stihiilor meteorologice. Dar chiar așa stînd lucrurile, se va vedea că solomonarul are (chiar dacă atrofiat) comportamentul *luptătorului cu balaurul*. În ceea ce-l privește, par să predomine gesturile și „armele" luptătorului magician, lucru firesc pentru un preot/vrăjitor. Solomonarul supune balaurul cu mijloace magice. El îl farmecă, îl descîntă (citind din „Cartea solomonarului"), îl „leagă" (punîndu-i frîul) și, în final, încalecă pe el ca pe un cal îmblînzit.

Punerea frîului pe capul balaurului în vederea încălecării lui de către solomonar este una dintre cele mai spectaculoase și explicite forme ale „legării" monstrului, din lungul șir de astfel de acțiuni înfăptuite de zeii sau eroii magicieni din mitologia universală. Nu este vorba în acest caz, ca în alte mituri și legende, de o banală legare a monstrului (cu lanțul, cu centura, cu plasa etc.), ci de o „în-frînare" – o superbă alegorie a supunerii stihiei, a impunerii unui principiu ordonator unei stări haotice, a îmblînzirii unei manifestări stihiale (furtună, grindină) și a transformării ei într-una pașnică și utilă (ploaia) (151).

Imaginea zborului prin văzduh a solomonarului pe spinarea balaurului-norilor este și ea definitorie. Ea apare subînțeleasă în numele preoților traci *kapnobatai*, care, probabil, imitau astfel gestul suveran de ordonator cosmic al zeului autohton al furtunii, și, ulterior, aceeași imagine se regăsește în „drumul prin nori" al Sf. Ilie (152). Așa cum am mai avut prilejul să constat, această imagine nu este una decorativă. *A călări pe nori* este un atribut definitoriu al zeilor uranieni (Indra, Baal-Hadad, Iahve) (153). Dar dacă la cei din urmă această imagine este înțeleasă mai mult sau mai puțin la figurat, în cazul solomonarului, *a călări pe nori* este o imagine concretă și explicită.

*

Faptul că balaurul nu opune (aproape) nici o rezistență solomonarului nu trebuie să surprindă. Este o (lipsă de) reacție tipică în fața eroilor magicieni. În folclorul european creștinizat abundă legendele referitoare la sfinți care leagă cu mantia și lovesc cu cîrja balaurii care pustiesc o regiune sau alta. Numai în folclorul francez, de exemplu, sînt atestate peste 50 de astfel de legende (10). Cea mai notorie dintre ele este legenda

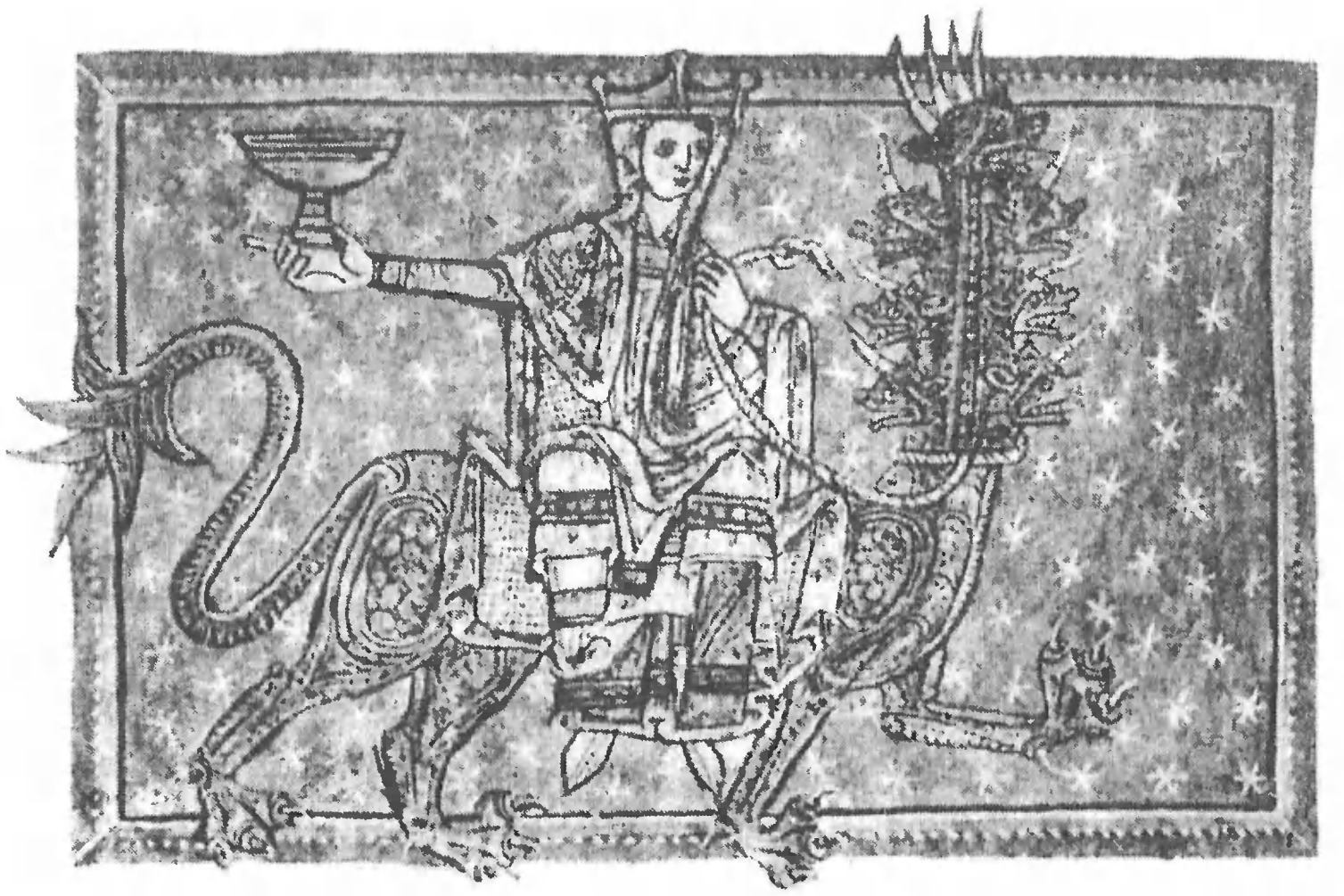
19. *Drumul prin nori al Sf. Ilie*
(icoană românească pe sticlă, secolul al XIX-lea)

Sfintei Martha, care leagă balaurul Tarasque cu centura sa. În aceeași sferă de semnificații intră și legenda balaurului răpus de Sf. Gheorghe și legat de fecioară. Vezi, la noi, fresca respectivă pe fațada sudică a Bisericii Voroneț și ilustrația din *Cazania* lui Varlaam. Tot fără luptă supune Iason balaurul care păzea *lîna de aur*, folosindu-se de descîntece și ierburi „aducătoare de somn", primite de la Medeea, vrăjitoare care, nu întîmplător, se bucură de privilegiul de a călători prin văzduh cu un car tras de balauri. Vezi, în capitolul despre *Labirint*, aportul Ariadnei și rolul simbolic al ghemului în legenda răpunerii minotaurului de către Tezeu.

Motivul apare (este drept, sporadic) și în ciclul de basme și legende solomonărești. Ca în următorul basm bucovinean, cules în 1932. Într-o țară „de la miază-noapte", din cauza unui balaur, ploaia și furtuna nu mai conteneau, astfel că suveranul ținutului este poreclit Negură Împărat. Singurul mijloc de a scăpa de urgie este trimiterea în pustie a unei fecioare curate. Dintre fetele trimise, cele „necurate" sînt mîncate de „jivinele" (balaurii ?) care ascultau de solomonar, dar nu și fecioara „curată", eroina basmului.

În acest punct al epicului, structura scenariului (pînă aici clasică) devine atipică prin contaminarea motivului binecunoscut

și universal răspîndit (pe care îl voi numi „legarea magico-erotică a balaurului") cu motivul autohton (tangent cu primul) al „legării magice a balaurului de către solomonar". Nu mai apare, ca în scenariul tipic, un erou cu aptitudini „războinice" care răpune/ îmblînzește monstrul cu ajutorul fecioarei, cu atributele sale „(erotico-)magice". Apare, în schimb, „solomonarul din pustie", care-și „duce viața sub mare canon" (trăiește izolat, este cast și vegetarian) și o inițiază pe eroină. El o face „solomonăriță", dăruindu-i „căpăstrul cel fermecat" și puterea de a stăpîni „stihiile firii", de a înfrîna și călări balaurii furtunii. Eroina urmează sfaturile și învățăturile solomonarului și reușește, sub privirile uimite și înspăimîntate ale împăratului și ale suitei sale, să îmblînzească monstrul *fără luptă*. „Bala vine ca mielul și fata-i pune căpăstrul și deodată-i sare în spinare [...]. Atuncea fata i-a dat pinteni balaurului și sorbul furtunii i-a luat pe sus și i-a suit pînă în nori [...] Ca prin farmec, ploaia a încetat și nourii cei negri s-au îndreptat, buluc, spre miazănoapte." (109, p. 179)



20. *„Marea desfrînată" ținînd în frîu fiara cu șapte capete și zece coarne* (cf. Apocalipsul Sf. Ioan, *XVII; miniatură dintr-un manuscris spaniol, începutul secolul al XIII-lea)*

În exemplele semnalate sau comentate mai sus – numărul lor poate fi ușor multiplicat, dată fiind larga răspîndire a motivului – observ rolul jucat de fete-fecioare în scenariul mitico-epic în discuție. Prezența și aportul personajelor feminine în cadrul acțiunii de „legare" a monstrului pare să introducă o semnificație erotică. Nu întîmplător, ele trebuie să fie tinere fecioare și să fie

expuse, goale sau în straie de mireasă, pe malul apei sau în fața peșterii în care sălășluiește balaurul. Ulterior, cînd a apărut motivul „eroul care răpune monstrul și mîntuie fecioara", aspectul erotic nu a dispărut. Doar că în relația erotică fecioară-balaur, acesta din urmă este înlocuit de erou. În mituri și basme este o regulă care nu suportă excepție, ca eroul să ia de soție pe fata salvată din ghearele monstrului.

Se pare că motivul „potolirea foamei monstrului" a înlocuit motivul, mai arhaic, „potolirea foamei sexuale a acestuia". Dar substituirea nu s-a produs întotdeauna complet, astfel că în unele texte mito-folclorice au supraviețuit, suprapuse, ambele motive, prevalînd însă cel bănuit de mine mai arhaic. Într-o legendă bănățeană, „la o fîntînă, balaurul mănîncă în fiecare zi un chip de fată mare *după ce o iubește*" (81, p. 482), iar într-un basm rusesc, „zmeul a apucat-o pe fata de împărat și a tîrît-o în bîrlogul lui, dar de mîncat n-a mîncat-o; tare frumoasă era, așa că *a luat-o de nevastă*" (82, p. 315). Într-o variantă românească a legendei Sf. Gheorghe (secolul al XVII-lea), prințesa-victimă e împodobită „ca la nuntă" și oferită balaurului de soție (171, p. 126).

Motivul a supraviețuit și în credințele și presupusele practici ale vrăjitoarelor din Europa medievală, doar că cel „legat" erotic (pentru a-i cîștiga bunăvoința și colaborarea) nu mai este balaurul (Draco), ci înlocuitorul creștin al acestuia (Dracul). Timp de cinci veacuri, între secolul al XIII-lea (în anul 1275, la Toulouse, a avut loc prima ardere pe rug a unei vrăjitoare condamnate pentru presupuse relații carnale cu diavolul) și secolul al XVIII-lea, sînt atestate nenumărate execuții pentru acest delict în toată Europa (86; 150). Unul dintre cele 15 delicte de care se făceau vinovate vrăjitoarele era considerat a fi „împerecherea cu diavolul", cum scria Jean Bodin la sfîrșitul secolului al XVI-lea (*La démonomanie des sorcières*, Paris, 1581). Cu toate că în acea epocă începeau să se audă voci – precum cea a celebrului Jean Wier – care încercau să convingă Inchiziția că „toate poveștile care vor să demonstreze relațiile trupești cu diavolii sînt mincinoase" și că așa-numitele „vrăjitoare" sînt biete femei psihopate, care au nevoie de îngrijiri medicale și nu de procese inchizitoriale (Jean Wier, *Des prestigiis daemonum et incantationis ac veneficiis*, Basel, 1563).

Tot în sfera „legării erotice" intră și unele manifestări de nuditate rituală, atestate pe tărîm românesc și aiurea încă din cele mai vechi timpuri. Sînt cunoscute riturile apotropaice în cadrul cărora femeile se dezgolesc (și, cîteodată, mimează actul sexual) în vederea alungării/legării duhurilor rele. La jumătatea secolului al XVIII-lea, arhiepiscopul catolic al Moldovei, Marcus Bandinus, a descris un rit de nuditate rituală menit să alunge/lege demonul ciumei. „Într-o noapte obscură – notează Bandinus –, 10 fete

bătrîne, despuiate, alergară de mai multe ori împrejurul satelor, gesticulînd cu săltături și jocuri cu cîntece, [și] aruncau din mînă bețe aprinse [...]; făcînd aceasta, românii cred că ciuma nu se va atinge de oamenii goi, ci va avea rușine." [83, p. 57] Astfel de practici de nuditate rituală contra molimelor sînt din abundență atestate și la alte populații: slavi, fino-ugrieni etc. (41, p. 199).

Tot în Moldova, dar la peste trei secole de la mărturia lui Bandinus, sînt consemnate scenarii rituale aproape identice (nuditatea și circumambulațiunea rituale, descîntecul, amenințarea cu bețe), avînd însă ca obiect al legării magico-erotice stihiile atmosferice. Pentru a alunga grindina, vrăjitoarea „ieșea afară și-nconjura livada în pielea goală [...]. Mergea îndărăt cu cîrja [...]. Sorocea din gură" sau „Cu niște bețișoare de alun; în pielea goală, se ducea cu bețele lîngă iaz și aducea sau oprea ploaia" (33, p. 126). Să mai notez faptul că analogia dintre cele două practici rituale nu se oprește aici. *Apotropeu* tipic în cazul ciumei, cămașa de cînepă expusă la hotar joacă același rol magic și în cazul grindinei (33, p. 126).

Practica nudității rituale avînd drept scop „legarea" magică a stihiilor naturale și a demonilor care le declanșează are o vechime milenară. Plutarh (*Mulierum virtutes*, IX) relatează astfel legenda potrivit căreia Belerophon îl roagă pe zeul Poseidon să declanșeze o furtună-potop care să pustiască ogoarele lycienilor: „Marea înălțîndu-se venea după el și acoperea ogoarele. Cum bărbații nu puteau să-l înduplece, oricît îl implorau, i-au ieșit înainte femeile, ridicîndu-și fustele și dezgolindu-și trupurile și astfel, dîndu-se el înapoi de rușine, s-au retras, după cum se spune, și valurile" (*cf.* 84, p. 160).

Una dintre cele mai interesante legende privind „legarea" pe cale erotică a monstrului este cea a Sfintei Martha care leagă cu centura sa virginală înfricoșătorul balaur Tarasque. În acest caz, cele două *topos*-uri („legarea" și „legarea erotică") s-au suprapus într-o formă spectaculoasă. Scoaterea centurii de castitate și legarea monstrului Tarasque sînt gesturi a căror semnificație simbolică nu este decît foarte vag mascată. Sf. Martha dăruiește propria sa virginitate balaurului, în vederea „legării" magico-erotice a acestuia.

*

Punînd în discuție posibilitatea supraviețuirii în forme folclorice a tradiției arhaice referitoare la preoții-anahoreți daco-geto-misieni, merită să comentez unele mărturii istorice și arheologice care fie au fost neglijate de cercetători, fie au fost abordate din alte perspective decît cea a studiului de față.

Se știe, sau cel puțin se bănuiește, rolul major pe care l-a jucat balaurul în mitologia geto-dacilor. Nu deținem totuși informații documentare precise în această privință. Cu atît mai mult, nu ne este permis să neglijăm unele texte antice care cuprind oarecare informații (chiar dacă vagi și ambigue) referitoare la această problemă și, mai ales, privitoare la relația care ne interesează acum în mod deosebit, aceea dintre balaur și preot. Textele despre care aminteam se referă la Galerius (ajuns împărat al Romei) și la mama acestuia (o preoteasă dacă). Iată pe scurt biografiile celor două personaje istorice, pe care a încercat să le contureze, încă de la începutul secolului al XIX-lea, Gh. Șincai în *Hronica românilor*.

În prima jumătate a secolului al III-lea e.n., trăiește în Dacia „o preoteasă a zeilor de munte" (Lactantius, *De mortibus persecutorum*, IX), cunoscută sub numele romanizat Romula, „originară din regiunile de dincolo de Dunăre" (*Ibidem*, IX, 2). În urma deselor și puternicelor invazii ale carpilor, Romula se vede nevoită să se stabilească la sud de Dunăre, se pare în localitatea Serdica (lîngă Sofia de azi). Emigrarea se produce probabil în jurul anului 245 e.n., cînd este atestat cel mai puternic atac al carpilor împotriva Daciei. În jurul anului 250, la Serdica, se naște Galerius, care va îmbrățișa cariera militară. În anul 293, împăratul Dioclețian (284-305) îl ridică pe Galerius la rangul de *Caesar* și îl însărcinează cu administrarea Peninsulei Balcanice. În această calitate, el apără granița nordică a imperiului (pe atunci la Dunăre, după retragerea aureliană) de invaziile succesive ale carpilor, învingîndu-i de fiecare dată, motiv pentru care primește titlul triumfal de *Carpicus Maximus* (158).

Galerius a fost cel mai înverșunat susținător (după unii, chiar inițiator) al politicii anticreștine duse de Dioclețian. La moartea acestuia din urmă (în anul 305), Galerius a devenit împărat (*Augustus* al Orientului, în cea de-a doua tetrarhie), sub numele Caius Valerius Maximianus Galerius. Ca împărat roman de origine dacă, se pare că el a recucerit temporar o parte a Daciei, la nord de Dunăre: „Neamul Carpilor a fost atunci biruit și trecut în teritoriul roman" (Iordanes, *Romana*, 217). Ba chiar se spune că el „a declarat că este dușmanul numelui de roman și că vrea să schimbe titulatura imperiului roman cu aceea de imperiu dacic" (Lactantius, *De mort. persec.*, XXVII, 9). După cum susține Victor Aurelius, Galerius a fost înmormîntat (în anul 311) în *Locus Romulianus* (= Romula), castru și oraș roman la nord de Dunăre (azi Reșca, com. Dobrosloveni, județul Olt), fostă capitală a provinciei Dacia Malvensis (79). Galerius ar fi numit orașul astfel „după numele Romula al mamei sale" (Victor Aurelius, *De vita et moribus imp.*, 40, 16).

Personaj istoric care mă interesează în cea mai mare măsură, Romula este descrisă ca fiind o mare preoteasă de la nord de Dunăre (*mater ejus Transdanuviana*, *cf.* Lactantius), care aducea sacrificii „zeilor de munte". „Mama lui Galerius era o preoteasă a zeilor de munte (*deorum montium cultrix*), care aducea sacrificiu aproape în fiecare zi şi-i primea pe slujitorii săi la mese şi ospeţe." (Lactantius, *Op. cit.*, XI) Nu se ştie cine erau „zeii de munte". Poate zei uranieni sau zei care locuiau, ca şi Zalmoxis, pe *Kogaionon* – „muntele [care] a fost socotit sfînt" de către geţi (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 5). Două elemente par să coincidă cu informaţiile pe care le deţinem privind *misterele* întemeiate de Zalmoxis: a) practica sacrificiilor şi b) practica banchetelor rituale.

a) În privinţa periodicităţii sacrificiilor („aproape în fiecare zi"), este vorba fie de relatarea unor gesturi sacrificiale minore (libaţii, ofrande alimentare), fie de o exagerare a autorului. Lactantius a fost un autor creştin (circa 260-circa 325 e.n.) care a scris strict de pe această poziţie. Mai ales lucrarea la care mă refer (*De mortibus persecutorum*), în care a prezentat, de pe poziţia apologeticii creştine, biografiile împăraţilor care au persecutat pe adepţii noii religii. Este deci firesc să-l bănuim pe autor de exagerări menite să discrediteze cultul „barbar" şi „păgîn" practicat de mama lui Galerius şi să demonstreze că „în sufletul acestei bestii [= Galerius] era o *sălbăticie înnăscută*, străină de sîngele roman" (*De mort. persec.*, IX). De altfel, exagerări similare (dictate însă de alte considerente) se regăsesc şi la alţi autori antici. Vorbind despre cucernicia femeilor gete, Strabon citează dintr-o carte (pierdută azi) a comediografului Menandru (secolul al IV-lea î.e.n.), în care un get misogin se plînge că din cauza femeilor se aduc jertfe „de cîte cinci ori pe zi" (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 4).
b) În ceea ce priveşte „mesele şi ospeţele" organizate de preoteasă, la care se adunau toţi slujitorii săi (*vicarios suos*), este vorba de ospeţe cultuale, probabil de acelaşi tip cu cele la care Zalmoxis invita „pe cetăţenii de frunte" (Herodot, *Istorii*, IV, 95). „Asemenea scene de banchete rituale – scrie Mircea Eliade – sînt din abundenţă atestate mai tîrziu de monumentele aflate în Tracia şi în spaţiul danubian." (41, p. 41, vezi tot aici şi bibliografia problemei)

Tot un istoric latin din secolul al IV-lea e.n., Victor Sextus Aurelius, notează că preoteasa Romula, mama împăratului Galerius, era în relaţie erotică cu balaurul (*matrem compressam dracone*). Autorul latin scrie că Galerius „a îndrăznit să afirme cu obrăznicie că mama sa l-a conceput în chipul Olimpiadei, născătoarea lui Alexandru cel Mare, împerechindu-se cu un balaur"

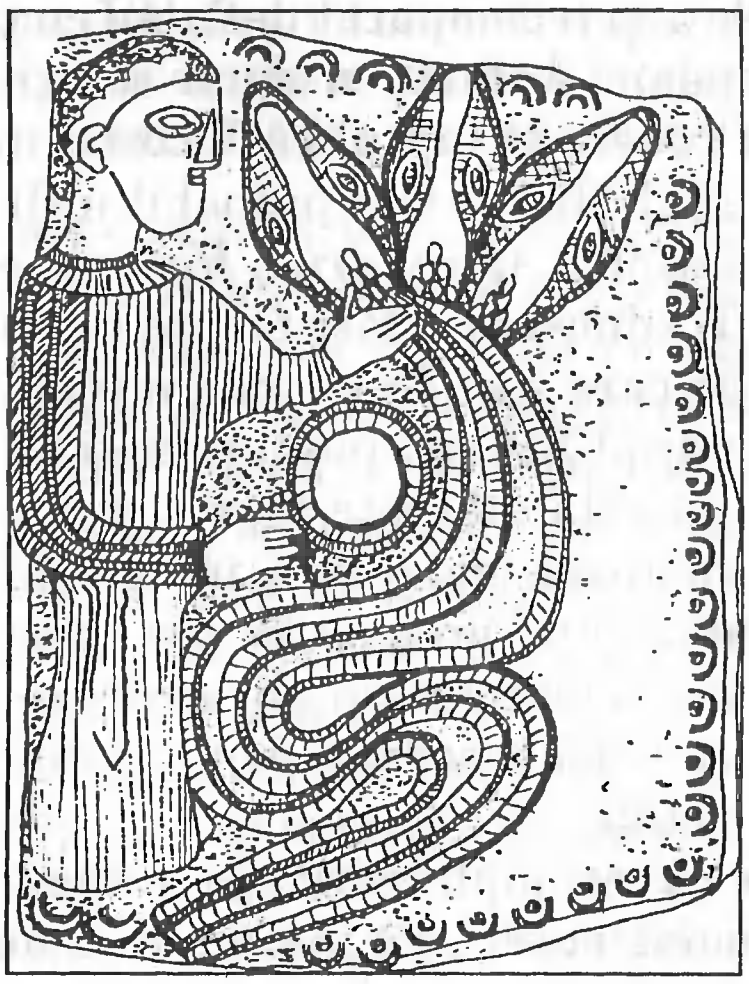
(Victor Aurelius, *De vita et moribus imperatorum*, 40, 17). Ținînd cont de grandomania în general a împăraților romani din epocă – și Galerius nu a făcut excepție (el a afirmat, de exemplu, că este „născut din zei", *cf.* Lactantius) –, nu este exclus ca legenda să fi fost „construită" de Galerius însuși. El ar fi putut, în principiu, să fi cunoscut legenda nașterii lui Alexandru cel Mare, nu atît din manuscrise grecești, cît din tradiția orală. Dar, mai probabil, este vorba de o *interpretatio* operată de Victor Aurelius, cu scopul de a-l discredita pe împăratul de origine „barbară", care ar fi avut „obrăznicia" de a-și fi comparat destinul cu cel incomparabil al eroului macedonean. Această a doua soluție pare a fi mai credibilă, avînd în vedere și faptul că Victor Aurelius (care și-a scris cartea pe la anul 360) a fost probabil influențat de prima traducere în limba latină a *Alexandriei, Historia Alexandri Magni regis Macedoniae*. Traducerea a fost făcută de Iulius Valerius în jurul anului 340, pe care nici Galerius (mort în anul 311), nici Lactantius (mort în anul 320) nu puteau s-o fi cunoscut. Oricum, fie într-un caz, fie în celălalt, este foarte probabil că unei credințe „barbare" (preoteasă geto-dacă în relație magico-erotică cu balaurul), cu semnificație prea puțin sau deloc cunoscută, i s-a suprapus „clișeul" legendei nașterii miraculoase a lui Alexandru Macedon, legendă care își începuse deja prodigioasa carieră pe care i-o cunoaștem (159).

Mă opresc aici cu exemplificarea și comentarea motivului „legarea erotică a monstrului", nu înainte însă de a sublinia încă o dată faptul că acesta este din abundență atestat în literatura mito-folclorică și cea istorică, atît pe axa orizontală a spațiului, cît și pe cea verticală a timpului (vezi în acest sens 82, pp. 315-331, și Stith Thompson, *Motif-Index*, nr. G 243.3, S 228, S 262.1, T 118, ș.a.).

*

Alte sugestii extrem de utile temei noastre (relația preot-balaur în spațiul traco-get) ne oferă relativ recentele descoperiri arheologice. Iată un singur exemplu: cele 25 de plăcuțe de argint aurit, aflate într-un vas de bronz descoperit în anul 1963 în localitatea Letnița (regiunea Loveci), din zona nordică a Bulgariei de astăzi (la sud de Turnu Măgurele). Arheologii au considerat tezaurul ca datînd din secolul al IV-lea î.e.n. și, pe bună dreptate, l-au inclus în fondul de artă traco-getică (160). Din multe puncte de vedere – proveniență (zonă traco-getă), datare (secolul IV î.e.n.), material folosit (argint aurit), tehnică de execuție (prin ciocănire, *au repoussé*), motive iconografice (cavalerul danubian, *triskelion* etc.) –, plăcuțele de argint de la Letnița fac parte în mod cert din

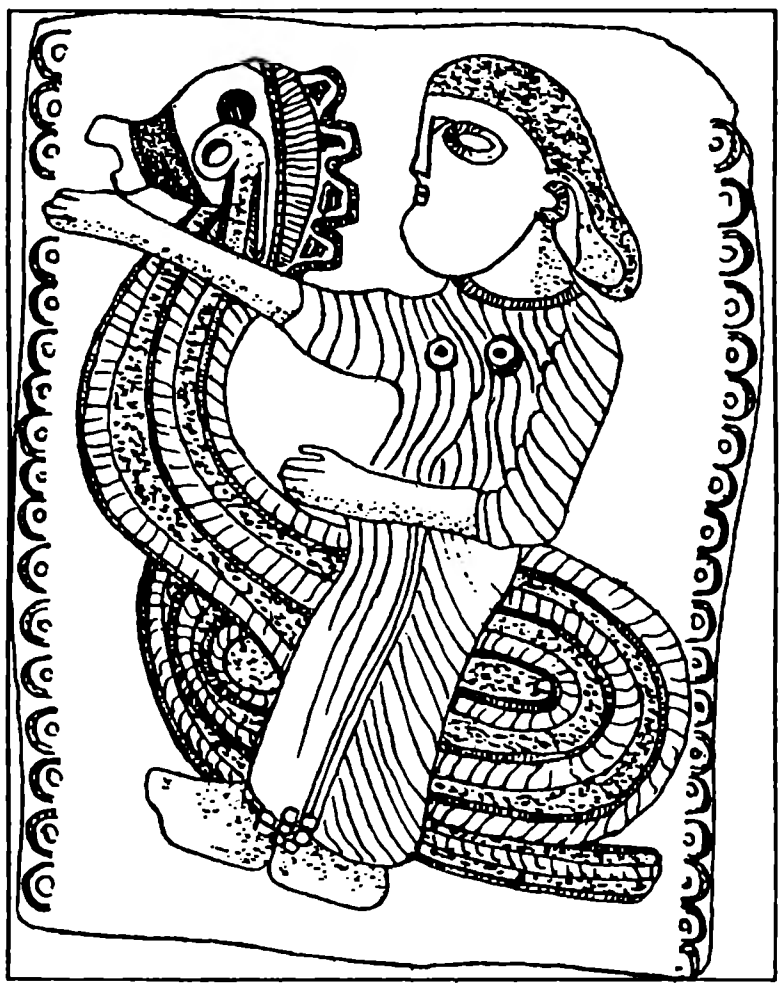
seria de obiecte (funerare, rituale sau votive) realizate la începutul celei de-a doua Epoci a fierului (*La Tène*) și descoperite atît la nord de Dunăre (Băiceni, Craiova, Peretu, Poroina etc.), cît și la sud de Dunăre (Agighiol, Loveț, Vrața etc.). În Antichitate, această zonă sud-dunăreană (din care face parte și Letnița) era locuită de triburi tracice (misi, triaballi, geți), care erau în perioada respectivă (secolele V-IV î.e.n.) încorporate vastului regat trac al odrisilor, condus de dinastia Seuthes.



21. *Preoteasă traco-getă cu pateră și balaur tricefal (plăcuță de argint aurit, secolul al IV-lea î.e.n.; desen după original de Adrian Șuștea)*

Pe una dintre cele 25 de plăcuțe de argint descoperite la Letnița (o numesc convențional plăcuța nr. 1) apare, stînd în picioare, un personaj feminin (161) care ține în mîna dreaptă o pateră cu mîner canelat, în timp ce cu mîna stîngă ține (mîngîie?) gîtul unui balaur tricefal. Această reprezentare iconografică pare a fi similară cu cea de pe o faleră de argint (circa secolul al II-lea î.e.n.), descoperită împreună cu alte piese la Lupu (comuna Cergău, județul Alba), pe care este figurat (din față) un personaj feminin ținînd într-o mînă un vas cu toarte și în cealaltă un șarpe mare. Dar, spre deosebire de acesta din urmă, balaurul tricefal de la Letnița este reprezentat arcuit și sprijinit în coadă, într-o poziție verticală și într-o mișcare ascensională care sugerează înălțarea în văzduh, sub privirile personajului feminin care (probabil) înfăptuiește un ritual de sacrificiu prin libație, cu ajutorul paterei (vezi 106, planșe).

Pe o altă plăcuţă de argint (o numesc convenţional plăcuța nr. 2) este figurat tot un personaj feminin (cu părul lung și sînii marcaţi), care ține de căpăstru un balaur cu cap de cal, cu coamă stilizată sau cu coroană („regele balaurilor"?).



22. Preoteasă traco-getă călărind un balaur hipocefal (plăcuță de argint aurit, secolul al IV-lea î.e.n.; desen după original de Adrian Şuştea)

Cercetătorii care s-au ocupat de descifrarea acestui tezaur au identificat personajul feminin de pe plăcuța nr. 1 fie cu zeița Cora, fie cu Hecate (protectoarea vrăjitoarelor), iar pe cel de pe plăcuța nr. 2, cu o nereidă (nimfă a mării) întruchipînd o semizeiță sau (Marea) zeiță tracă (106, pp. 365-366). Părerea mea este că ar putea fi vorba de reprezentarea unor zeițe care îmblînzesc (leagă magic) balauri hidroatmosferici. Această ipoteză este susţinută de lipsa unor atribute simbolice divine și, mai ales, de sacrificiul prin libație operat de personajul feminin figurat pe plăcuța nr. 1. Un alt argument este simplitatea hainelor purtate de cele două personaje feminine. Veșmînt similar poartă preotesele reprezentate pe *rhyton*-ul de la Poroina, județul Mehedinți (107, pp. 154-157), dar și femeile gete și dace figurate pe *Tropaeum Traiani* de la Adamclisi și, respectiv, pe *Columna lui Traian*. Interesant este faptul că ambii balauri nu sînt reprezentați, ca de obicei, într-o postură agresivă, ci, dimpotrivă, într-una de supunere totală. Personajele antropomorfe nu înfruntă monștrii (așa cum înfruntă balaurul atmosferic un călăreț arcaș de pe cnemida nr. 1 din mormîntul princiar getic de la Agighiol, județul

Tulcea, secolul al IV-lea î.e.n.; *cf.* 107, p. 45), ci îi leagă fie la propriu (cu căpăstru), fie magic (prin actul libației).

Revenind la plăcuța nr. 2, consemnez faptul că poziția oblic-ascendentă a preotesei și a balaurului hipocefal (ambii figurați din profil), precum și lipsa terminației din registrul inferior al plăcuței (terminație realizată printr-un chenar din semiove pe care se sprijină, de regulă, personajele din celelalte plăcuțe) dau privitorului sentimentul că cele două personaje ar pluti prin aer. Mai mult decît atît, preoteasa pare că stă călare (cu picioarele de aceeași parte) pe spinarea balaurului, conducîndu-l cu ajutorul căpăstrului. Această postură a fost remarcată și de I.H. Crișan și de M. Oppermann (163), care au comentat recent tezaurul de la Letnița. „Un personaj feminin de pe o altă plăcuță – notează I.H. Crișan –, *care călărește* un cal de mare (*hippokampos*) cu corp de șarpe și cap de cal." (106, p. 236) Desigur, poziția călare a preotesei rămîne discutabilă din cauza stîngăciei reprezentării, dar însăși reprezentarea balaurului cu cap de cal și cu căpăstru este, după părerea mea, un indiciu că monstrul este (sau, cel puțin, poate fi) călărit.

Îmblînzirea balaurului prin punerea căpăstrului și încălecarea lui au determinat, printr-un fenomen natural de ficțiune mitică, diminuarea aspectului ofidian al acestuia, în favoarea celui cabalin. Și pentru că mentalitatea mitică nu-și schimbă în mod esențial, de-a lungul timpului, coordonatele care o jalonează și legile care o guvernează, se regăsește acest fenomen în credințele populare românești referitoare la balaurul norilor și la solomonarul care îi pune căpăstrul și-l călărește prin văzduh: „Unii mai cred că bălaurul are cap de cal și trup de șarpe" (8, p. 134). Încălecarea balaurului „ca pi cal" (33, p. 125; 164, p. 23; 20, p. 54) și punerea căpăstrului pe capul acestuia sînt gesturi atît de pline de semnificații majore și, în fond, atît de esențiale în economia scenariului, încît caracterul (aproape obligatoriu) ofidian al balaurului poate fi complet detronat, ca într-o legendă culeasă în anul 1977 (!) într-un sat din Munții Apuseni. „Zgrimințeșu [= solomonarul] prinsă a zîce vorbe neînțălese și deodată apa s-o tulburat și o ieșit on cal alb ca neaua. Omu i-o țipat frîu în cap și-o pornit. Păre că zboară. [...] Balaur de gheață, numa că era sub formă de cal, că așe l-o chemat zgrimințeșu." (18, p. 166) Balauri sub formă de cai înaripați, călăriți prin nori de vrăjitori cu puteri meteorologice (*graboncijaš dijak*), se regăsesc și în vechi legende sîrbo-croate (25, pp. 438 și urm.). În unele legende românești, vehiculul ascensional al solomonarului este o căruță trasă de cai sau, pur și simplu, o căruță care zboară „ca gîndul" (3, pp. 43-54; 12, p. 810; 39, p. 30).

Pentru a reveni la datele oferite de arheologie, voi semnala, pe de o parte, prezența cailor înaripați, alături de balauri cu cap

de păsări, pe coiful de aur de la Băiceni (comuna Cucuteni, județul Iași), datînd din secolul al IV-lea î.e.n. și, pe de altă parte, prezența unor care înaripate, mînate de personaje masculine, pe vasul de aur, datat tot din secolul al IV-lea î.e.n., descoperit într-un mormînt princiar în localitatea Vrața, din nord-vestul Bulgariei (106, pp. 218 și 239; 107, p. 110).

Așa cum am arătat, conform opiniei unor cercetători, pe cele două plăcuțe de argint ar fi reprezentată o zeiță. Situația nu s-ar schimba esențial, avînd în vedere că preotesele imitau și dublau gesturile și comportamentul zeiței pe care o slujeau. În acest caz, ar putea fi vorba de zeița tracă Bendis, figurată în două ipostaze similare. Zeiță a lunii, a pădurilor și a farmecelor, Bendis era considerată ca fiind protectoarea femeilor, fiind adorată de acestea și slujită anume de preotese.

Bună parte dintre cercetători (Tomaschek, Decev, Gh. Mușu, Mircea Eliade ș.a.) au indicat ca origine a teonimului Bendis rădăcina indo-europeană **bhendh* = „a lega". Vezi avest. *bandayaiti* = „el leagă"; germ. *binden* = „a lega, a înnoda"; rom. *bandă*, *bentiță* etc. (165). I.I. Russu a respins această etimologie pe considerentul că atributul „legării" este „nu tocmai potrivit semantic pentru un nume de zeitate" (54, p. 59). Dimpotrivă, Mircea Eliade a demonstrat în mod strălucit că „legarea magică" este un atribut esențial al *zeilor magicieni*, pe care istoricul religiilor îi numește chiar „zei care leagă" (*dieux lieurs*). Pe de altă parte, Eliade a arătat că, de cele mai multe ori, acest atribut apare, în mod mai mult sau mai puțin explicit, chiar în numele respectivilor zei. Conform opiniei lui Eliade, aceste aspecte se regăsesc și la zeița traco-frigiană Bendis (Bentis la lituanieni, Bindus la iliri) și la zeul traco-get Derzelates (Darzales la traci) (14, p. 135). Teonimul *Bendis* s-ar traduce, în acest caz, prin *(Zeița) care leagă* (110, p. 48).

Autorii antici elini au identificat-o pe zeița tracă Bendis fie cu Hecate, fie cu Artemis, iar cei romani, cu zeița Diana. Hesychios din Alexandria scria în *Lexiconul* său următoarele: „*Bendis*: Artemis la traci, la atenieni sărbătorirea zeiței Bendis" și, mai departe: „*Marea zeiță*: zice Aristofan despre Bendis, căci este zeiță tracă". Pindar o localizează pe Artemis („fiica Latonei, zeița cea pricepută la mînatul cailor") în „țara istriană" (*Olimpice*, III, 46). Motiv pentru care scoliastul o numește „istriana Artemis", după numele Istrului, în jurul căruia trăiesc triburi „care o cinstesc pe Artemis" (*Scolii* la Pindar).

Herodot o numește pe Artemis printre „singurii zei pe care îi slăvesc [tracii]" (*Istorii*, V, 7). Același istoric grec aseamănă sacrificiile aduse zeiței Artemida Regina de femeile (preotesele) din Tracia și din Peonia (ținut la nord de Macedonia) cu cele

aduse de preotesele-fecioare hiperboreene, probabil aceleiași zeițe, căci mormîntul lor „se află în curtea sanctuarului Artemidei" (*Istorii*, IV, 34). Transpare aici ideea unei zeițe „Artemis Hiperboreeana" (să nu uităm că Artemis e soră geamănă cu Apollo). Această idee apare pregnant la Diodor din Sicilia, într-o legendă în care zeița este prezentată (ca și Abaris) venind în zbor din Hiperboreea, într-un car tras de balauri (*Biblioteca Istorică*, IV, 51). După ce traversează împreună cu argonauții Pontul Euxin, Medeea intră în Tesalia ca preoteasă a zeiței Artemis, „ce venea din ținuturile hiperboreenilor". „Medeea le vesti [oamenilor] că Artemis, călătorind prin văzduh pe un car tras de balauri, străbătuse o mare parte a pămîntului [...] pentru a-și face așezare statornică unde să-și întemeieze cultul și unde să i se dea veșnice slăviri." Pentru a demonstra populației misiunea și puterile cu care era învestită de zeiță, însăși Medeea, „slujindu-se de unele leacuri doftoricești, făcu să se ivească chipurile unor balauri pe care pretindea că-i adusese zeița, prin văzduh, din țara hiperboreenilor".

De asemenea, și Ovidiu (*Metamorfoze*, VII) povestește despre puterile vrăjitoarei Medeea asupra stihiilor atmosferice și despre zborurile în văzduh pe care aceasta le întreprindea într-un car tras de balauri. În acest caz însă, preoteasa invoca, pe lună plină, prin descîntec, pe „întreita Hecate".

23. *Preoteasă cu doi șerpi*
(Creta, Knossos, 1600 î.e.n.)

24. Preoteasa Pythia cu doi şerpi (reprezentare din secolul al XIX-lea)

În textul lui Diodor, Medeea este prezentată ca fiind o preoteasă misionară care ar fi introdus cultul zeiței Artemis Hiperboreeana (probabil Bendis) în Grecia. Un ecou al unei astfel de legende apare și la Aristotel. Povestind despre întoarcerea argonauților pe Istru, filozoful grec amintește de „un templu al zeiței Artemis, înălțat de Medeea" (*Povestiri minunate*, 105). Se știe însă că serbarea și cultul zeiței Bendis au fost introduse de către traci în Grecia : la Atena (*cf.* Hesychios și Xenophon), la Pireu (*cf.* Platon) etc. În legenda relatată de Diodor (*Biblioteca istorică*, IV, 52), Medeea pune pe fiicele lui Pelias, regele Tesaliei, să o invoce pe Artemis Hiperboreeana cu făclii aprinse într-o noapte cu lună, în timp ce vrăjitoarea o cheamă pe zeiță cu „lungi rugăciuni [descîntece] în limba colhică". Tot despre o procesiune nocturnă cu torțe, în cinstea zeiței Bendis, organizată „pentru întîia oară" (circa 421-422 î.e.n.) de tracii stabiliți în Pireu, relatează și Platon (*Republica*, I, 327-328) (166).

O dată cu influența romană în ținuturile carpato-danubiene, numele zeiței arhaice autohtone Bendis a fost înlocuit cu cel al zeiței omoloage, Diana. Numele zeiței daco-romane a supraviețuit în folclorul și în lexicul românesc într-o serie de credințe și, respectiv, cuvinte : *zînă* – din Diana (Dziana), *sînziana* – din

San[cta] Diana, *zănatic* – (azi) zăpăcit, smintit, bezmetic, (dar inițial) „luat" sau „posedat" de Diana sau de zîne (lat. *dianaticus*). Această filiație cultuală și etimologică (Diana-zîna) a fost remarcată și argumentată de diverși autori, de la Dimitrie Cantemir (*Descriptio Moldaviae*) pînă la Mircea Eliade (111, p. 245), Gh. Mușu (110, p. 49) și Ioan Petru Culianu (150, p. 344). În folclorul românesc, zînele (sfintele, frumoasele, ielele) sînt

„Stăpînele vîntului,
Doamnele pămîntului,
Ce prin văzduh zburați,
Pe iarbă lunecați,
Pe valuri călcați".

Ele sînt nimfe aeriene cu puteri magice (probabil din arhaicul cortegiu al divinității sincretice Bendis-Diana), fecioare ce, în nopțile cu lună, cîntă și încing hore în văzduh și despre care se spune că „pocesc" (adorm, paralizează, „leagă") pe cel care le surprinde dansînd şi cîntînd sau pe cel care încalcă vreun alt *tabu* (173).

Am insistat acum, ca și cu alte prilejuri, asupra motivului „legării" magice, pentru că a fost neglijat de cercetători, în pofida abundenței atestării sale și a rolului important pe care îl ocupă în cadrul mitologiei folclorice românești. Dimpotrivă, în alte mitologii, acest *topos* esențial a fost studiat și mecanismul său magico-simbolic a fost desfăcut de savanți de talia lui Georges Dumézil (15, pp. 17-33), René Guenon (16, pp. 178-188), Mircea Eliade (14, pp. 120-163) și alții.

*

Închizînd această paranteză, să revin la solomonar cu observația că gesturile acestuia nu sînt totuşi exclusiv (ci doar predilect) magice. Cîteva arme din recuzita sa (topor, bîtă, bici), precum și unele gesturi aparent minore ni-l prezintă pe solomonar ca fiind un erou care uzează nu numai de mijloace *magice*, dar și de cele *războinice*. „Cînd vreau să porniască în văzduh, [solomonarii] stau la marginea iezerului cu o carte în mînă, din carea citesc, apoi cu un cîrlig [= bîtă încovoiată] și cu un frîu. Dacă a gătat de cetit, dă cu cîrligul în apă și iasă bălaurul. Atunci îi aruncă frîul în cap și se înalță cu el în aier" (8, pp. 137 și 146), sau „În vremea cît se roagă [= citește din carte] îngheață apa din iezer și atunci șolomonarul merge pînă la mijlocul iezerului cu toporul ce îl are în traistă, taie la mijloc gheața și atunci se ivește un balaur." (8, p. 147)

Așa cum apar ele în credințe populare de tipul celor citate mai sus, gesturile solomonarului fac parte dintr-o sferă de semnificații mito-rituale arhaice și universale. În astfel de cazuri, apa și „duhul" care o locuiește se identifică. A lovi apa în orice punct, dar mai ales în „centru" („la mijlocul iezerului") înseamnă, mitic și ritual, a lovi balaurul care guvernează această stihie. Să ne aducem aminte de ritul de construcție indian, în cadrul căruia zidarul, ca prim gest consacrator, bate un țăruș în pământ (într-un punct anume, indicat de magul-astrolog), cu convingerea că țărușul se va înfige exact în capul șarpelui subteran care susține lumea (87, p. 72).

Amintind de scenariul ritual de construire a unei case, să mă opresc o clipă la scenariul mitic al creației lumii, paradigma arhetipală a tuturor creațiilor/construcțiilor ulterioare. Într-adevăr, în miturile cosmogonice românești se regăsesc, la altă scară, aceleași personaje, aceleași arme, aceleași gesturi, aceleași semnificații. „Dumnezeu, umblînd pe ape, a înfipt toiagul și s-a făcut pământ." (12, p. 15) Sau o legendă cosmogonică mai completă, în care gestul zeului (similar cu cel al solomonarului) provoacă apariția Dracului din apele haotice primordiale despicate de demiurg. „[Dumnezeu] și-a aruncat băltagul în apa cea mare. Și ce să vezi, din băltag crescu un arbore mare, iar sub arbore ședea Dracul." (13, p. 90) Într-o altă legendă cosmogonică, cu un fond mai arhaic, cel care a ieșit „la începutul începutului, din hău[l] ăla de ape" este chiar șarpele-balaur, care „a ieșit o dată cu copaciu ăla mare din ape, încleștat în rădăcinile lui" (85, p. 245).

Gestul lovirii apei, ca substitut al gestului lovirii „duhului" ei, se întîlnește și în unele colinde românești. Plecat să răpună „duhul de mare" (întruchipare a furtunii marine), eroul nu-l săgetează pe acesta (cum se întîmplă de regulă), ci marea însăși :

„El în lume s-o d-afla
Marea de mi-o săgeta"
(88, p. 27).

Pun în paranteză faptul că această imagine nu îmi aduce aminte doar de celebrul rit al geto-dacilor de a săgeta norii pe timp de furtună, dar și de un gest magic al suveranului persan Xerxes I care, fiind surprins de o furtună pe mare în anul 480 î.e.n., a pus să fie biciuite vînturile și aruncate în mare lanțuri pentru a-l încătușa pe *daimonul* marin care provocase furtuna (vezi Herodot, *Istorii*, VII, 35 ; Juvenal, *Satire*, și Eschil, *Perșii*, *cf.* 154).

Nu numai armele solomonarului sînt consacrate (bîtă de alun cu care a fost omorît un șarpe, topor de fier descîntat etc.), dar și săgețile eroului de colindă. Săgeata lui este „sicreată" sau „de la cer picată". De asemenea, nu numai solomonarul este predestinat

și inițiat, dar și voinicul din colindă. El nu se teme de furtuna marină, nici de „duhul" ihtiomorf care o declanșează, pentru că

„[...] veșmîntu-i zugrăvit,
Scrisă-i marea tulbure,
Scrisă-i marea rotocoală
Cam cu nouă vădurele"
(88, p. 27).

„Marea rotocoală" cu „nouă vădurele" este probabil o reprezentare simbolică a apei primordiale (a balaurului acvatic) care, în cosmologia populară, înconjoară de nouă ori pămîntul (155). În credințele și legendele populare, și solomonarul este înzestrat (din naștere) cu o cămașă miraculoasă care îi dă „putere peste balauri" (8, p. 143). Ca și solomonarul, eroul colindei nu omoară, de regulă, „duhul" acvatic („Degeaba te silești/ Pe noi să ne prăpădești"), ci doar îl îmblînzește („Duh de mare potoli") (156). Paralela cu solomonarul nu se oprește aici. Îmblînzit, „duhul de mare" se oferă să-i fie vehicul aerian eroului de colindă:

„Stai nu mă lovi
Că ți-oi trebui.
În brațe te-oi lua
Și te-oi ridica [...]
Și ți-oi dărui cerul cu stelele"

sau

„Pe aripi te-oi lua,
Sus te-oi ridica,
Sus la munți cărunți"
(vezi 89, p. 93).

Acțiunile (convențional numite) „războinice" ale solomonarului au de multe ori ca obiect chiar balaurul, care este lovit în cap cu toiagul sau cu căpăstrul. Cauzele loviriі balaurului au devenit marginale sau ilogice ca urmare a pierderii semnificațiilor inițiale: pentru că „e prea mic" sau „prea voios", sau pentru că „nu e al lui [al solomonarului]" (3, p. 44; 8, p. 147; 9, p. 188; 39, p. 30). În alte cazuri, solomonarul lovește sau doar amenință balaurul (norii) cu o „botă" (bîtă) cu care s-a scos o broască din gura unui șarpe (18, pp. 164-170; 33, p. 125) sau cu o nuia de alun („nașul șarpelui") cu care a fost omorît un șarpe (atenție la valențele magice ale armelor), cu coasa sau cu biciul:

„Și-o trecut șolomonarul
Care umblă cu Șercanu' [= balaurul]
Din zbici o pocnit
Pe iel s-o suit"
(19, p. 84).

Mai mult decît atît, acțiunea „războinică" a solomonarului asupra balaurului poate fi chiar mortală. În pofida faptului că Traian Herseni nu a găsit „nici un text folcloric care să menționeze că un balaur-șarpe ar fi fost omorît [de solomonar]" (5, p. 22), astfel de texte există totuși. Fie că solomonarul omoară balaurul pentru a-i vinde carnea în „țara căldurii, de sub răsărit" (*sic!*), fie că un fost solomonar, pentru a mîntui colectivitatea de urgia furtunii, aruncă un cuțit „în inima balaurului", omorîndu-l (3, p. 42; 8, pp. 147-149; 12, p. 810; 20), fie că solomonarul „taie capul balaurului" cu toporul (149, p. 154). Este adevărat că astfel de atestări nu sînt foarte frecvente și, în orice caz, nu în totalitate specifice, o dată ce balaurul reapare de fiecare dată și înfruntarea se reia mereu. Le amintesc totuși, pentru a arăta că virtuțile „războinice" ale solomonarului au supraviețuit și în această formă clasică și că solomonarul deține de fapt toate caracteristicile *învingătorului de balaur*. Chiar dacă unele dintre aceste caracteristici se prezintă astăzi, așa cum am mai arătat, într-o formă mascată sau atrofiată.

Două par a fi principalele mijloace ale solomonarului în înfruntarea sa cu balaurul, și ambele sînt exclusiv magice: *descîntarea* (citirea din carte) și *legarea* (punerea frîului). Chiar dacă în economia legendelor solomonărești armele și gesturile „războinice" ocupă un loc secundar, totuși faptul că (și felul cum) au supraviețuit acestea mă face să admit probabilitatea că, inițial, ponderea celor două tipuri de acțiuni („magice" și „războinice") era mai echilibrată decît ne-o prezintă legendele și credințele culese în secolul al XIX-lea. În urmă cu două milenii și jumătate, de exemplu, geții (cu siguranță preoții acestora) alungau norii (balaurii) furtunii uzînd simultan de două mijloace apotropaice distincte: *săgetarea* – gest „războinic", și *proferarea de amenințări* (*descîntece*) – gest „magic" (Herodot, *Istorii*, IV, 94).

Traian Gherman (8, p. 137) și, după el, Traian Herseni (5, p. 18) au susținut că „balaurii joacă un rol secundar", pentru că „solomonarii sînt stăpînii lor". Dimpotrivă, Mihai Coman consideră că „rolul șolomonarului în declanșarea furtunilor și a grindinei este minor. El nu participă la facerea ei (lucru care ține de puterea și menirea balaurului), ci doar la *dirijarea* ei. Astfel, prezența lui în «mitologia» furtunii pare a fi una strict etiologică" (4, p. 135).

Nu cred că problema se poate pune nici într-un fel, nici în celălalt. Este ca și cum am pune în discuție, de pildă, cine este mai important, Vritra, balaurul vedic ce zăgăzuiește apele cerești, sau Indra, zeul care îl învinge și eliberează apele. La fel de importanți și de indispensabili, balaurul și solomonarul sînt doi termeni ai unei ecuații mitice arhetipale (chiar dacă, în acest

caz, ecuația se prezintă într-o ipostază meteorologică). Primul disturbă ordinea cosmică, al doilea o menține sau o reinstaurează. Or, a menține/reinstaura ordinea cosmică, periclitată de o manifestare stihială, haotică este, în ultimă instanță, un act care se raportează la înfruntarea cosmogonică primordială. Perpetua înfruntare dintre solomonar și balaur întruchipa, pentru mentalitatea arhaică, însăși instabilitatea echilibrului – dintre *Ordine* și *Haos* – care domnește în Univers. Echilibru instaurat o dată cu actul cosmogenezei și care, de atunci, trebuie să fie menținut, clipă de clipă, de zeul demiurg și de preoții acestuia.

Toate cele spuse pînă aici îmi permit să nu consider plauzibilă părerea potrivit căreia „învingătorul/îmblînzitorul balaurului" (categorie din care face parte și solomonarul) ar fi fost „anexat" la un moment dat la „mitologia" autohtonă a balaurului. Așa cum am arătat, părerea mea este că balaurul și învingătorul acestuia sînt și au fost întotdeauna două entități mitice inseparabile. Pe de altă parte, cred că este posibil ca tradiția referitoare la solomonari să fi perpetuat, într-o formă populară, tradiția referitoare la preoții arhaici care slujeau zeului autohton al furtunii, dublîndu-i prerogativele mitice și imitîndu-i ritual comportamentul. Trebuie ținut însă seama de faptul că, în afară de degradarea lentă și continuă a tradiției (*degradare liniară*), datorită evoluției în timp a mentalității populare, s-a manifestat și alterarea accelerată, discontinuă a tradiției (*degradare în trepte*), datorită suprapunerilor și presiunilor culturale exercitate de diverse tradiții alogene. Dintre acestea din urmă, pentru problema de care mă ocup, trebuie în primul rînd amintită tradiția referitoare la regele biblic Solomon. Este interesant și util de văzut *care* a fost (*cînd* și *cum* s-a produs) impactul dintre ciclul de legende solomoniene și tradiția mito-folclorică autohtonă referitoare la solomonari.

4. *Solomon – solomonar*

Un fapt recunoscut astăzi de majoritatea cercetătorilor este acela că unele trăsături ale figurii solomonarului au fost preluate din ciclul de legende canonice și, mai ales, apocrife referitoare la regele biblic Solomon (secolul al X-lea î.e.n.). Influența este evidentă, în primul rînd la nivel onomastic: *solomonar* = *Solomon* + (sufixul profesional) *-ar*. Acest fapt nu a fost însă evident pentru toți cercetătorii care au abordat această problemă. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, de exemplu, în decurs de numai 15 ani s-au formulat nu mai puțin de trei soluții etimologice, toate eronate, semnate de cărturari de talia lui Sim.Fl. Marian, Iosif Vulcan și Moses Gaster.

a) Astfel, în 1870, într-un articol despre „Originea solomonarului", Simeon Florea Marian conchidea: „cred că nu ar sta nimene la îndoială, cum că Solomonariu derivă de la Solomoneu" (139, p. 158). Derivînd termenul *solomonar* din antroponimul Salmoneus (acesta este, de fapt, numele corect al legendarului bazileu grec, care și-a asumat prerogativele meteorologice ale lui Zeus; *cf.* Diodor, *Biblioteca Istorică*, IV, 68; Virgiliu, *Eneida*, VI, 585), folcloristul bucovinean s-a folosit de o metodă uzuală în epocă: apelul mecanic la una dintre mitologiile clasice;

b) Opt ani mai tîrziu, Simeon Fl. Marian a reluat subiectul, evitînd de data aceasta să mai facă referiri etimologice (20). Totuși, într-o notă de subsol, Iosif Vulcan (semnînd I.V.) a derivat termenul *șolomonar* din germ. *schulmäner*, bazîndu-se probabil pe credința populară că solomonarul trece printr-o *școală* de inițiere. Iosif Vulcan lasă să se înțeleagă faptul că termenul în discuție a fost preluat de români de la sașii din Ardeal. În primul rînd, în tradiția germană, omologul solomonarului nu este numit *schulmäner*, ci *fahrende schüler* (școlar rătăcitor) și, în al doilea rînd, pronunția *șolomonar* (uzuală în Ardeal) se datorează faptului că, în limba maghiară, numele Solomon – scris Salamon – se pronunță *Șolomon*;

c) În 1884, Moses Gaster a acordat apelativului în discuție o etimologie combinată: „*Șolomonar* este rezultatul dintre *șolomanță* [de la Salamanca – n. A.O.] + *solomonie* [de la Solomon – n. A.O.]. Orientul și Occidentul aducându-și contribuția în egală măsură pentru formarea *șolomonarului*" (23). În demonstrația sa filologică, Gaster a plecat de la termenul *șolomanță* – numele școlii de magie pe care o urmează solomonarul, și care apare în această formă într-o unică atestare la W. Schmidt (24).

Moses Gaster a fost influențat de cercetătorul sîrb V. Jagić (25), care a încercat să demonstreze faptul că marea majoritate a legendelor privitoare la omologul sîrbo-croat al solomonarului, *grabancijaš dijak*, „au pătruns *de sus* în popor și că își au originea, în ceea ce privește numele școlii de magie [*Vrzino kolo* – n. A.O.], în sfera de legende virgiliene ale Evului Mediu". „Dintre școlile enumerate de profesorul Jagić – a comentat M. Gaster – lipsește una, și anume celebra școală din Salamanca, care poate lua foarte ușor locul celei din Toledo, din legenda virgiliană. Sîntem siguri că din *Salamanca* s-a format apoi «șolomanță», cum se numește școala [solomonarilor] în legendă." (23) Într-adevăr, orașul spaniol Salamanca era celebru în Europa medievală, nu atît pentru Universitatea sa (una dintre primele de pe continent, înființată la începutul secolului al XIII-lea), cît mai ales – ca și

Toledo și Sevilla – pentru școlile de *magie neagră* care fiinţau în peșterile din vecinătatea orașului. Pe la sfîrșitul secolului al XV-lea, intrările în aceste peșteri au fost zidite din porunca reginei Isabela, care a sprijinit Inchiziția spaniolă în lupta acesteia cu practicile eretice și necreștine.

Însă Moses Gaster n-a demonstrat (și nici nu ar fi putut să o facă) în ce mod tradiția medievală a *școlii de magie neagră* de la Salamanca a traversat Europa, din Spania pînă în Țările Române și, mai ales, cum această tradiție a pătruns ulterior („de sus în jos") atît de profund în mentalitatea populară românească. Cu toate că această teorie a fost îmbrățișată și de alți cercetători români (Ov. Densusianu, Al. Popescu-Telega; *cf.* 26, p. 37), aserțiunea lui Gaster o putem considera astăzi ca neplauzibilă și chiar ca „o eroare filologică" (3, p. 47). La fel putem considera soluțiile etimologice propuse de Sim.Fl. Marian și Iosif Vulcan.

În prima jumătate a secolului XX, Nicolae Cartojan (27), I.-A. Candrea (28) și alții au pus în lumină felul cum s-a născut și s-a dezvoltat tradiția referitoare la Solomon și, mai ales, aceea referitoare la prestigiul său de mare taumaturg. „Această latură legendară despre marea iscusință și măiestrie [magică] a lui Solomon – scria N. Cartojan – a pătruns în folclorul tuturor popoarelor și a atras în jurul personalității regelui biblic o sumedenie de superstiții și legende din alte cicluri." (27, II, p. 63) Deși astăzi este în general acceptat faptul că tradiția solomoniană a influențat-o (inclusiv la nivel onomastic) pe cea referitoare la solomonari, merită totuși să stăruim puțin asupra perioadei probabile și a cauzelor care au determinat sau doar au favorizat exercitarea acestei influențe în spaţiul carpato-dunărean.

Sînt în măsură să propun o ipoteză de lucru. Epoca probabilă în care s-a născut și a intrat în lexicul românesc termenul *solomonar* sînt secolele XVII-XVIII (probabil în Ardeal), epocă pe care putem risca să o limităm la perioada cca 1650 – cca 1750. Argumentele pe care se bazează ipoteza mea sînt următoarele:

1. În *Pravila lui Matei Basarab*, tipărită la Tîrgoviște în anul 1652, se fac referiri și la vrăjitori populari cu puteri meteorologice. Ei sînt numiți în text „gonitori de nori" (57, p. 306). Dacă la jumătatea secolului al XVII-lea s-ar fi înțeles prin „gonitori de nori" ceea ce înțelegem astăzi prin „solomonari" și dacă acest din urmă termen ar fi fost cunoscut și folosit la acea dată, este de presupus că, pentru a se face înțeles de diferite categorii de cititori, autorul *Pravilei* ar fi înlocuit sau, cel puțin, ar fi dublat sintagma folosită (*gonitori de nori*) cu denumirea de *solomonari*. Problema este mai complicată și de aceea doar o enunț aici, urmînd să o reiau mai detaliat peste cîteva pagini.

2. Este important de stabilit care ar fi cele mai vechi atestări documentare ale cuvîntului în discuție:

a) Se pare că cea mai veche consemnare a termenului solomonar datează din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea (204), perioadă cînd a redactat Ion Budai-Deleanu prima versiune a *Țiganiadei* (mss. BAR nr. 2634). Voi lua ca dată convențională a atestării anul 1795, data probabilă cînd autorul și-a finalizat această variantă inițială, rămasă fără ecou. Ea a fost publicată postum abia în 1875-1877 (92). În „Cînticu VI", un personaj (Haicu) se gîndește cum ar fi fost tratat de oameni dacă ar fi reușit să supună balaurul:

„Cum că sînt șolomonariu, mi-ar zice
Oamenii avînd teama de mine
Și m-ar cinsti, ca să nu strice
Grindina hotarele cu pâne"
(*Țiganiada* I, VI, 86; *cf.* 92, II, p. 286).

În subsolul paginii, poetul ardelean trimite la următoarea notă explicativă: „*Șolomonariu* sau *Solomonariu* – iarăși un cuvînt cu care să chiamă în Ardeal ceia care călăresc pe balauri și poartă grindina (bazne țărănești), și învățătura lor o zic *solomonie*" (92, II, p. 286). Nici textul și nici nota care-l dublează nu și-au mai găsit locul în versiunea a doua a *Țiganiadei*, cea devenită notorie.

Aceste informații sînt importante pentru noi nu numai pentru că sînt cele mai vechi cunoscute, dar și din alte puncte de vedere. În primul rînd, pentru că sînt consemnate ambele variante ale cuvîntului: „*Șolomonariu* sau *Solomonariu*...", precum și cuvîntul *solomonie*, din aceeași familie lexicală. În al doilea rînd, pentru că termenul este prezentat ca fiind un regionalism („să chiamă în Ardeal") și ca fiind un termen popular („bazne țărănești"), și nu ca un termen cult. Faptul că este vorba de un cuvînt popular rezultă și din expresia „*iarăși* un cuvînt...", prin care autorul trimite la o vocabulă explicată la nota precedentă, și anume la o particularitate a ei: „după obiciaiul norodului de-a vorbi". De altfel, de o „construcție" similară beneficiază și nota imediat următoare celei care are ca obiect *solomonarul*: „Este o zisă, *iar* țărănească".

Cele de mai sus ne îndreptățesc să credem că apelativul *solomonar* nu era încă, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, generalizat în lexicul românesc. Această situație l-a determinat pe autor să insereze nota explicativă, pentru ca termenul să poată fi corect înțeles atît de orășeni, cît și de românii din afara Ardealului. Vezi, de exemplu, cum își justifică poetul nota anterioară: „Aceasta

trebuie să tălmăcesc, fiindcă mulți doară nu vor înțelege". Faptul că I. Budai-Deleanu limitează spațiul de circulație a cuvîntului la zona Ardealului concordă cu faptul că toate primele consemnări cunoscute ale cuvîntului *solomonar* și aproape toate din secolul al XIX-lea sînt atestate – așa cum se va vedea – anume în această zonă. Este posibil deci ca termenul să fi apărut în Ardealul secolelor XVII-XVIII, de unde să fi emigrat ulterior în celelalte provincii românești.

Faptul că manuscrisul primei variante a *Țiganiadei* nu a fost datat de autor a ridicat multe probleme istoricilor literari (97, p. 256 ; 100, pp. 130-135). Este probabil că această primă versiune a fost finalizată în jurul anului 1795, pentru că, în deschiderea ei, într-o „Epistolie închinătoare, cătră Mitru Perea" (anagramă pentru Petru Maior), autorul însuși scrie următoarele : „Doisprezece ani au trecut... de cînd eu fui silit a mă înstreina de țara mea" (92, p. 543). Or, se pare că anul „înstrăinării" este 1783, dată cînd Ion Budai-Deleanu pleacă la Viena (1783-1787) și de acolo, la Lemberg-Lvov (1788-1820).

Aceste cîteva amănunte biografice ridică o altă întrebare. De cînd putea să cunoască Budai-Deleanu cuvîntul *solomonar* ? Cu siguranță, dinainte de anul 1783, cînd a părăsit pentru totdeauna Ardealul. Și, probabil, din vremea copilăriei sale (1760-1772), în satul natal de pe valea Mureșului, spațiu mirific despre care își va aduce cu nostalgie aminte că avea munții și cerul „plini de balauri" (93, p. 558).

Informațiile despre solomonari date de poet în text și în nota de subsol din prima variantă a „poemation-ului iroi-comico-satiric" sînt foarte corecte și aproape complete (esențializate). Semn că Ion Budai-Deleanu era familiarizat cu fenomenul folcloric pe care îl prezenta. Cunoștințele sale în domeniu erau chiar mai ample, dacă ținem cont de gesturile tipic solomonărești pe care le pune pe seama vrăjitoarei Brîndușa, în versiunea a doua a *Țiganiadei* (V, 70-76 ; *cf.* 94, pp. 165-167). Vrăjitoarea „cheamă cu sîla" balauri din vîltoare, le pune căpestre magice, zboară cu ei prin văzduh într-un car desenat de ea pe colb (în legătură cu acest ultim motiv, ca fiind specific legendelor solomonărești, vezi 39, p. 30, și 12, p. 810);

b) Ion Budai-Deleanu nu este singurul dintre corifeii *Școlii ardelene* care a consemnat termenul în discuție. Samuil Micu-Klein a introdus termenul *sholomonariu*, ca articol independent, în al său *Dictionarium valachico-latinum*. Fără să găsească echivalentul latin sau german al cuvîntului, învățatul ardelean a indicat totuși (informație prețioasă) corespondentul maghiar : *garabantzás Diák* (96, p. 424). În acest caz, știm exact cînd și unde a încheiat

autorul lucrul la dicționar, datele fiind indicate la sfîrșitul manuscrisului: *In Monasterio SSS Trinitatis 1801. 10, Martii. Balasfalvae* („În mînastirea Sfintei Troițe. 10 martie 1801, Blaj"). Să mai consemnez faptul că s-a considerat această atestare a termenului solomonar ca fiind cea mai veche (3, p. 39);

c) Avînd ca punct de plecare dicționarul rămas în manuscris al lui Samuil Micu, dar fiind o operă colectivă a mai multor reprezentanți ai Școlii Ardelene (Samuil Micu, Petru Maior ș.a.), așa-numitul „Lexicon de la Buda" (*Lesiconu Românescu – Lătinescu – Ungurescu – Nemțescu...*) a fost tipărit la tipografia Universității din Buda, în anul 1825. De data aceasta, termenul românesc *șolomonariu* a beneficiat de echivalări în toate celelalte trei limbi: latină (*imbricitor*), maghiară (*garabantzás deák*) și germană (*der Wattermacher, Wettertreiber, Lumpenmann*) (98, p. 654). Anul tipăririi *Lexiconului* nu este concludent. Așa cum declară din titlu autorii, el a fost redactat „în cursul a treizeci și mai multoru ani" (98), deci începînd cam din jurul anului 1790 (168). Moses Gaster a indicat această atestare a cuvîntului *solomonar* ca fiind cea mai veche (23);

d) În ordine cronologică, a patra atestare este datată 1840, fiind vorba de un articol semnat Dr. V[asici], publicat într-o cunoscută revistă brașoveană. Iată un fragment din acest articol: „[Peatra înțelepților] este la mulți dintre oamenii noștri cunoscută supt numele *Șolomănia*. Adecă mulți gîndesc, cum că, deacă cineva peste fire învață 13 școli acela știe purta norii, și a se însoți cu demonii și duhuri necurate, care i-ar aduce *Cartea Șolomănia* numită, și care carte, care cetește poate să aibă tot ce dorește pe această lume" (99). Scris în spirit iluminist, „spre stricarea acestii credinți deșarte", articolul este important pentru că el conține, se pare pentru prima dată, informații privind atît inițierea solomonarilor („învață 13 școli", la fel ca în tradițiile sîrbești, croate și maghiare), cît și cartea magică a acestora, prezentată ca fiind o piatră-talisman, conținînd nouă litere tainice (vezi reproducerea ei mai jos, la p. 249);

e) Ulterior, legende și credințe tot ardelenești referitoare la solomonari sînt publicate la Brașov, în 1857, de Fr. Müller, și la Sibiu, în 1866, de W. Schmidt.

Într-o legendă (*Die Erben von Salamonis Weisheit*) culeasă de Fr. Müller, din zona Sighișoarei, se spune: „Împăratul Solomon era un mare vrăjitor. Cu cuvinte magice putea să deschidă sau să închidă cerul, putea să facă să înghețe apa din lacuri, putea să aducă pe cîmpuri roua sau să facă să cadă grindina, sau altele asemănătoare (169). Moștenitorii înțelepciunii sale se numesc

șolomonari" (30). Este, după știința mea, prima dată cînd se consemnează, și încă într-o formă atît de tranșantă, relația dintre regele biblic Solomon și vrăjitorii numiți *solomonari*. Această credință se regăsește peste aproape un secol într-un basm bucovinean cules în 1932: „Puterea solomonarilor [...] o au de la împăratul cel înțelept Solomon, care a stăpînit toate tainele de pe lumea asta" (109, p. 178).

W. Schmidt relatează legende din zonele Făgăraș și Sibiu, care conțin principalele coordonate ale scenariului cunoscut: inițierea solomonarului la „școala balaurului", învățarea limbilor animalelor și a tuturor formulelor magice, în școală intră zece ucenici, dar ies numai nouă, „Cartea solomonarului", scoaterea balaurului din lac, zborul în nori călare pe balaur, stăpînirea stihiilor atmosferice etc. (24).;

f) Abia în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea încep să apară primele menţiuni (credințe și legende) referitoare la solomonari din zone românești din afara Ardealului, datorate în special folcloriștilor bucovineni Sim.Fl. Marian și Ion G. Sbiera (170).

Desigur, tot acest excurs cronologic își are rosturile sale, dar datele privind primele atestări (cînd? unde? ce?) nu pot fi luate în valoare absolută, ci relativă. În general, data primei atestări a unui cuvînt (sfîrșitul secolului al XVIII-lea, în acest caz) nu este decît un argument necesar, nu și suficient. Pentru că ea nu probează decît vag și intuitiv epoca (și, eventual, zona), cînd (și, eventual, unde) acest termen s-a născut și a intrat în lexic. De aceea, pentru a susține ipoteza formulată mai sus, aducerea altor argumente pare a fi obligatorie.

3. Tradiția referitoare la legendarul rege Solomon și, în special, aceea privind prodigioasele sale cunoștințe și practici magice a pătruns în conștiința populației românești mai ales prin așa-numitele *hronografe* – „un fel de repertorii de istorie universală" care cuprindeau „legende apocrife, în care marile personalități ale *Vechiului Testament* [inclusiv Solomon – n. A.O.] sînt înfățișate într-o lumină nouă, prinse în urzeala unor legende pe care nu le întîlnim în paginile Bibliei" (27, II, pp. 33-35). Cronografe slave sau grecești au circulat în Țările Române încă din secolul al XVI-lea, dar traducerea lor în românește și intensa lor răspîndire s-au produs începînd din secolul al XVII-lea.

Cea mai veche traducere și prelucrare (după diferite „cărți slavonești" și „alte izvoade") este aceea a călugărului oltean Mihail Moxa, din anul 1620. Acest „prim" cronograf însă nu prezintă un interes deosebit în cadrul discuției noastre, și aceasta din două motive. În primul rînd, pentru că a avut, se pare, o răspîndire redusă, necunoscîndu-se pînă în prezent decît trei manuscrise

(prototipul lui Moxa și două cópii). Un al doilea motiv al lipsei de interes este acela că scrierea respectivă nu prezintă presupusele calităţi de mare vrăjitor și de stăpîn al demonilor, atribuite de regulă lui Solomon în textele apocrife. În *Hronograful lui Moxa*, domnia regelui Solomon este prezentată lapidar, într-o singură frază anostă: „Solomon era de 12 a(n)i, cînd stătu împărat; și făcu beseareca Sionului și împărăți 40 de ai" (90, p. 354).

Cu totul altfel se prezintă situaţia cu cronografele traduse „după grecie pă limba rumânească" (mss. BAR nr. 938). Aceste traduceri s-au efectuat „pe la jumătatea secolului al XVII-lea" (27, I, p. 142) sau, mai exact, între anii 1637 și 1679 (tipul Danovici, după cronograful Cigalas) și, respectiv, între anii 1631 și 1687 (după cronograful Dorotei). Iată numai cîteva dintre calităţile de mare înţelept și vrăjitor atribuite lui Solomon, aşa cum apar consemnate într-un hronograf românesc din secolul al XVIII-lea: „Și au aflat [Solomon] firea a tot ce iaste în lume, a oamenilor, a dobitoacelor, a păsirilor, a gadinilor, a peștilor, a ierbilor, a jivinilor și a cîte ştim că sînt în lume pe supt ceriu și pre pămînt, și în ape, toate cu înţălepciunea sa le-au aflat, care înţălepciune-i era dată de la Dumnedzău. Aşijderea și planitele și crîngurile și toată tocmala ceriului și de supt ceriu ştia și cum va lega pre diavoli și cum îi cheamă pe numele lor și toate vrăjile. Aşijderea toate leacurile și toate doftoriile și toate ierbile, care de ce leac era. Toate acestea le-au cunoscut Solomon cu înţălepciunea sa" (102, p. 224).

De la jumătatea secolului al XVII-lea pînă la începutul celui de al XIX-lea, cronografele – devenite adevărate cărţi populare – „au circulat de o manieră de-a dreptul impresionantă, sub forma a zeci și zeci de cópii manuscrise, pe o arie întinsă, incluzînd toate cele trei provincii românești" (91, p. 46). În această perioadă, cronografele de sorginte bizantină au ieşit din cercul relativ închis al lumii clericale și – cum a observat Nicolae Cartojan – „au pătruns, prin cărturarii mărunţi, în masele adînci ale poporului și au lăsat în folclorul nostru urme care dăinuiesc pînă astăzi" (31, p. 246).

Nu numai calităţile taumaturgice atribuite lui Solomon, ci și cele sapienţiale au impresionat puternic mentalitatea populară românească. Într-o mulţime de texte folclorice apare figura celui numit „Preminte Solomon", personaj atît de îndrăgit și de popular, încît și-a pierdut, în timp, coordonatele spaţio-temporale care îl defineau. El devine de multe ori contemporan și consătean cu povestitorul, iar oamenii apelează la sfaturile lui ca la cele ale unui moșneag înţelept din satul lor (vezi 28, p. 91 și povestea „Preminte Solomon și cele două fete"; *cf.* 109).

4. Un alt fenomen sociocultural care a contribuit în mare măsură la trecerea vrăjitorilor populari sub patronajul lui Solomon a fost ofensiva declanșată de Biserică, în secolele XVII-XVIII, împotriva practicilor păgîne și vrăjitorești. Este o epocă în care Biserica ortodoxă română s-a simțit suficient de puternică și de organizată pentru a încerca să diminueze amploarea acestei mentalități, considerată nu numai ca fiind nocivă, dar și concurentă. Acțiunea nu a fost dintre cele mai simple. În spațiul românesc nu ar fi fost nici posibil, nici recomandabil un război fățiș și total împotriva vrăjitoriei, de tipul celui purtat, începînd din secolul al XIII-lea, în vestul și centrul continentului, unde, conform unei statistici, numărul celor executați sub învinuirea de-a fi practicat vrăjitoria s-a ridicat la aproape 10 milioane (50, p. 54). S-ar putea ca acest număr să fi fost chiar mai mare, dacă ținem seama, pe de o parte, de faptul că, la data redactării statisticilor respective (1749), o informare exhaustivă asupra execuțiilor din toate colțurile Europei era practic imposibilă și, pe de altă parte, de faptul că și după această dată au mai fost semnalate execuții de vrăjitori, chiar dacă sporadice și ilegale (86, p. 176).

25. Vrăjitoare arse pe rug. Una dintre ele este salvată din flăcări de un dragon înaripat (gravură germană, 1555)

Spun că o astfel de „cruciadă" din partea ortodoxiei române nu ar fi fost posibilă la nivelul Evului Mediu, pe de o parte, datorită relativ slabei organizări a Bisericii și, pe de altă parte, datorită toleranței religioase de care a dat dovadă ortodoxia română de-a

lungul timpului (103, pp. 91-92). Biserica Ortodoxă Română – spunea Ioan Petru Culianu – nu a fost „îndeajuns de puternică pentru a purcede la persecuții împotriva vrăjitoriei", ea neavînd „puterea de a exercita activități represive" (199, pp. 330-333).

Spun, de asemenea, că un „război" de acest tip nu ar fi fost recomandabil în Țările Române, pentru că rezultatele lui ar fi putut să fie contrare celor așteptate, compromițînd însăși doctrina creștină în ochii populației, care practica un soi de creștinism folcloric, cu slabe trăsături dogmatice și, în schimb, cu viguroase filoane magico-păgîne.

Gesturile și practicile magice dublau efectiv toate acțiunile și evenimentele, fie ele individuale sau colective, sociale sau naturale etc. Iată, de pildă, ce scria învățatul bănățean Dimitrie Țichindeal, care a tradus („de pre limba serbiască în limba daco-romaniască") și a adaptat la realitățile românești cartea lui Dositei Obradovici, *Sfaturile a înțeleajerii cei sănătoase* (Buda, 1802, p. 37). „Din vremile cele dedemult s-au obicinuit românii cu descîntece și vrăji – nota Țichindeal –, și pînă în zioa de astăzi le țin (însă prostimea), așa cît, cînd se nasc, vrăjesc, cînd se botează, vrăjesc, cînd se însoară sau mărită, vrăjesc, cînd intră în beserică, cînd stă în beserică și cînd iasă din beserică tot vrăjesc, la serbători mari vrăjesc, cînd se betejesc, cînd mor încă vrăjesc, și pentru ca să poată merje sufletul la Dumnezeu încă vrăjesc, cînd cumpără cînd vinde, cînd merg să fure, cînd merg la judecată, vrăjesc, și toată întîmplarea și tot beteșugul au a lor osibite descîntece și farmece" pe care „oamenii cei proști le țin și le cred ca pe niște leji firești și dumnezeiești." (32, p. 341) S-ar putea crede că pasajul reprodus mai sus ar fi un simplu exercițiu de retorică și să autorul ar fi exagerat, scriind de pe pozițiile dogmatice ale iluminismului raționalist, dacă nu s-ar ști, din multe alte surse istorice sau folclorice, că tabloul prezentat este veridic. În acest context, vrăjitorul era privit de popor ca fiind un om superior, avînd putere nelimitată, care concura însăși puterea divină. „Dinaintea fermecătoarei și Dumnezeu se dă în lături", spune un vechi proverb românesc (49).

Vrăjitorul/vrăjitoarea se bucura de un statut social practic intangibil. Iată, descris de același autor, în aceeași lucrare, un eveniment petrecut într-un sat din Banat, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea : „D. Ioann Petrovici, protopresviterul Hasiașului, la anul 1794, fiind eu învățătoriu tinerimii în Belinți, îndată după ce au înțeles că au venit aci, în sat, vrăjitoarea de la Drăgoești, au poruncit de au prins-o și luînd de la dînsa făina, cucuruzul, lingurile, cocoșii, blidele, pînza și alte toate carele căpătase vrăjitoarea cu minciunile și împărțindu-le seracilor, iară pre dînsa cu rușine au scos-o afară din sat și cu paze trimețind-o din

sat în sat, pînă la Drăgoeşti, spunîndu-i că supt mai grea pedeapsă va fi, de se va mai arăta. *Dară ce ziceau oamenii? Strigau zicînd că protopopul nostru n-are leaje şi e mai rău decît turcul, că nu lase vrăjitoarele în sat.* [...] Multe nevoi şi supărari de la oamenii cei proşti capătă aceia care vreu să le strice serbătorile cele idoleşti şi obiceaiurile cele bătrîne" (32, pp. 341-342).

Din motivele prezentate sau doar enunţate mai sus, o vînătoare propriu-zisă de vrăjitori nu s-a produs în această epocă în Moldova şi Ţara Românească. Reprimări sîngeroase nu sînt semnalate în aceste provincii decît în cazuri de excepţie. În anul 1714, de exemplu, din ordinul domnitorului Ştefan Cantacuzino, a fost zidită de vie o „vrăjitoare" şi spînzurate alte două, pe motiv că au făcut vrăji necurate asupra soţiei suveranului muntean (86, p. 164). Datorită dominaţiei Bisericii Catolice şi, mai ales, a prezenţei iezuiţilor, cu totul alta a fost situaţia în Transilvania, unde în secolele XVI, XVII şi XVIII sînt atestate (la Cluj, Braşov, Sibiu, Mediaş, Sebeş, Tg. Mureş ş.a.) sute de arderi pe rug sau alte pedepse exemplare aplicate presupuşilor vrăjitori. Faţă de situaţia din Europa Centrală şi Occidentală, în Transilvania, acest fenomen a început relativ tîrziu (primele arderi pe rug, atestate documentar, s-au produs la Cluj, în 1565) şi s-a prelungit pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea (86, pp. 154-162).

Într-o carte din 1854, trecînd în revistă vrăjile şi acţiunile magice practicate de românii din Transilvania, folcloristul Fr. Müller se declara surprins că „nu se găseşte atestat nici un proces de vrăjitorie îndreptat împotriva unor valahi" (50, p. 57). Şi alţi autori (Artur Gorovei, de exemplu) au susţinut că judecăţile şi execuţiile priveau în exclusivitate pe „vrăjitorii" din rîndul populaţiei maghiare şi săseşti din Transilvania. Astfel de aserţiuni nu sînt doar ilogice, dar nici conforme cu realitatea. În anul 1753, de exemplu, la Tg. Mureş a fost condamnat la moarte, pentru vagabondaj şi vrăjitorie, şi ars pe rug pe malul Mureşului un „vrăjitor" român, János Oláh (Ion Valahul). Este, de altfel, ultima semnalare documentară privind execuţia unui presupus vrăjitor din Transilvania (86, p. 160). La cîţiva ani după această dată (în 1758), împărăteasa Maria Tereza i-a alungat pe reprezentanţii ordinului iezuiţilor şi a pus capăt execuţiilor de acest fel (39, p. 88).

Persecuţiile vrăjitorilor din Ardeal au determinat, probabil, sau doar au favorizat intrarea acestora sub patronajul inclusiv onomastic al semilegendarului rege Solomon. Perioada sîngeroaselor campanii antivrăjitoreşti din Transilvania (1565-1753) premerge şi se suprapune perioadei probabile (circa 1650-1750) în care s-a produs fenomenul folclorico-lingvistic de care mă ocup.

*

Chiar dacă Biserica Ortodoxă Română nu i-a supus pe vrăjitori la focurile rugurilor, în schimb i-a amenințat cu „focurile Gheenei" și cu „chinurile iadului". În reprezentările icononografice ale *Judecății de Apoi* de pe bisericile Moldovei secolului al XVI-lea (Probota, Voroneț, Moldovița etc.) sînt (con)damnate grupuri etnice de alte confesiuni, fie necreștini, fie neortodocși: evrei, turci, tătari, armeni, latini, arabi, etiopieni etc. (35, I, pp. 241-264 și II, pp. 121-145). Deasupra tuturor este scrisă înfricoșătoarea poruncă adresată de Isus, la „Judecata de Apoi", neamurilor așezate „de-a stînga jețului": „Duceți-vă de la mine, blestemaților, în focul cel veșnic care este gătit Diavolului și îngerilor lui" (*Matei*, 25, 41).

Ulterior, în secolele al XVII-lea și XVIII-lea, pe zidurile bisericilor din Maramureș pînă în Țara Românească, în reprezentările iconografice ale acestei teme se manifestă o tendință sensibil diferită, fiind înfierate, de această dată, păcatele și deprinderile rele ale oamenilor. *Criteriul etnic* a fost dublat de *criteriul etic* (200). Este perioada cînd simbolurile și motivele teologice tipice sînt adaptate la realitățile sociale ale epocii și ale regiunii respective. Astfel, în această epocă, alături de damnați ca „mincinosul", „scumpul", „crîșmarul", „care nu face coconi", „care omoară prunci", sînt supuși la „chinurile iadului" și vrăjitorii, precum „fermecător[ul]", „[vrăjitoarea] care ia mana vacilor", „bosorcoaia" (34, pp. 94-95; 171, p. 118). Așa cum apar reprezentați pe un mare număr de biserici: Hurezu (1693), „Buna Vestire" – Rm. Vîlcea (1747), Poenile Izei – Maramureș (1794), Rotărești – Bihor (secolul al XVIII-lea) etc. În alte reprezentări iconografice ale „Judecății de Apoi" se perpelesc în „Rîul cel de foc în veci", alături de diverse păcate etico-sociale, și acelea ale „vrăjitoriei" și „slujirii idolilor", ca în „Ikoana înfrikoșatei judecăți", reprodusă de Sim.Fl. Marian (36, p. 456).

Acest tip de reprezentări iconografice a fost influențat de texte apocrife și de legende hagiografice: *Călătoria Maicii Domnului la Iad* (171, p. 117), *Apocalipsul Sfîntului Apostol Pavel* – tradus în românește în secolul al XVI-lea (37, p. 469), *Viața și minunile Sfîntului Vasile cel Nou* – sfîrșitul secolului al XVII-lea-începutul secolului al XVIII-lea (27, II, p. 202) ș.a.m.d. În ultimul text menționat, de exemplu, sînt descrise cele 24 de „vămi" prin care trece sufletul după moarte, printre care este și „vama fermecătoriei, vrăjitoriei... și chemării dracilor" (27, II, p. 207). Așa cum voi arăta, lupta Bisericii Ortodoxe împotriva practicilor magice s-a desfășurat și pe cale livrescă, cu rezultate însă relativ modeste în rîndul populației (175).

26. ***Reprezentare naivă a*** **Judecăţii de Apoi**
(icoană românească, secolul al XVIII-lea)

Dimpotrivă, reprezentarea vizuală – care putea fi deci „citită" de omul de rînd, de regulă analfabet – a vrăjitorilor supuşi „chinurilor iadului", unde este „muncă amară şi scrîşnire de dinţi", în opoziţie cu redarea „celor drepţi", care beneficiază de „sadurile şi pometele raiului", a impresionat puternic atît pe cei care practicau vrăjitoria, cît şi pe cei care apelau la serviciile acestora (172). Oricum, este inutil să insist prea mult asupra puternicului impact pe care îl aveau aceste reprezentări vizuale ale „Judecăţii de Apoi". „Viziunea muncilor din Iad – nota inspirat Nicolae Cartojan –, descrisă în *Călătoria Maicii Domnului* şi evocată prin picturile din pridvorurile bisericilor, a zguduit adînc masele populare şi a lăsat urme trainice [...] în tradiţiile populare." (27, I, p. 99)

Aşa cum am amintit deja, ortodoxia română a luptat împotriva practicilor magice şi păgîne şi prin intermediul textelor care înfierau aceste practici şi puneau sub semnul unor severe pedepse duhovniceşti atît pe vrăjitori (inclusiv pe „gonitorii de nori"), cît şi pe „ceia ce merg pe la vrăjitori" (*Pravila de la Tîrgovişte*, 1652) sau „ceia ce aduc vrăjitori la casele lor" (*Şapte taine a bisericii*, 1645) (vezi 112, p. 116). Astfel de texte erau redactate în primul rînd pentru uzul clericilor, nu doar pentru a-i stimula la o campanie antivrăjitorească şi antipăgînă în rîndul enoriaşilor, dar şi pentru a eradica practicile magice din chiar rîndul lor. Texte de exorcizare a diavolului („a dracului din ape"), scrise şi transcrise de preoţii români din Transilvania, sînt atestate încă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, iar practicile magice ale acestora, „nu numai de exorcizare, dar şi de sorocirea dracilor ca să între în vrăjmaşii românilor", au rămas faimoase pînă spre sfîrşitul secolului al XIX-lea (90, pp. 142-145).

Revenind la campania livrescă, purtată de ortodoxia română împotriva mentalităţii şi practicilor magice, să consemnez faptul că traducerea, prelucrarea sau chiar redactarea în limba română a unor astfel de texte (manuscrise sau tipărite) s-au bucurat de o amploare deosebită în epoca de care mă ocup. Iată cîteva titluri de astfel de cărţi (texte), apărute de-a lungul a doar cîtorva decenii din secolul al XVII-lea : *Pravila aleasă* (1632), *Pravila bisericească de la Govora* (1640), *Şapte taine a bisericii* (1645), *Pravila lui Vasile Lupu* sau *Carte românească de învăţătură* (1646), *Pravila lui Matei Basarab* sau *Îndreptarea legii* (1652), *Cărţile ceale mincinoase, pre care nu se cade a le ţinea şi a le ceti direptu credincioşii hristiani* (1667-1669), *Aşezămînturile Vlădicăi Sava pentru folosul preoţilor, a beserecilor şi a creştinilor* (1675), *Mărgăritare, adecă cuvinte de multe feliuri a celui întru sfinţi Ioan a lui Zlatoust (Pentru mincinoşii prooroci şi cei fără Dumnezeu eretici)* (1691) etc.

Trecînd în revistă diferitele forme în care s-a manifestat campania împotriva practicilor păgîne şi magice, nu mi-am propus

să prezint o imagine globală, ci doar cîteva coordonate ale fenomenului pe care l-am supus atenției și care a atins apogeul, după opinia mea, în secolele XVII-XVIII.

*

La astfel de acțiuni pluridirecționale și conjugate, nu au putut să lipsească reacțiile. Vrăjitorii s-au aflat în situația de a trebui să-și tăinuiască și să-și mascheze practicile și statutul, inclusiv prin folosirea de eufemisme pentru a le denumi. Astfel de reacții sînt logice și firești. Ele au supraviețuit pînă tîrziu, fiind atestate chiar și în secolul XX. Astfel, Gh. Pavelescu observa în anul 1945 că unele dintre motivele „care împiedică sau limitează" contactul cu „descîntătorii" din zona Munților Apuseni sînt teama manifestată de aceștia față de preot și jandarmi, precum și rezerva față de „domnii de la oraș" (39, pp. 88-89).

Alți autori contemporani, trecînd în revistă coordonatele esențiale ale statutului vrăjitorului din satele românești, conchid astfel: „De obicei, individul specializat [în practici magice] nu afirmă explicit condiția sa de «vrăjitor»" (40, p. 63). Studiind practicile magice în zona Banatului, I.I. Popa a observat, de asemenea, că „vrăjitoarea" chestionată de el nu se numea pe sine *vrăjitoare* și nu vorbea de *vrăjit*, ci de *căutat*, *ghicit*, *descîntat* etc. și că nu a putut începe cu ea discuția despre practici magice decît după ce i-a cîștigat încrederea, impresionînd-o cu cunoașterea cîtorva descîntece (38, p. 157).

O explicație în acest sens a încercat Enea Hódoș: „E ușor de înțeles că persoana care se ocupă cu vrăjitoria – o meserie prigonită de autorități – mai totdeauna își va tăgădui meseria, zicînd că «nu vrăjește», «nu farmecă», ci numai «descîntă» ca să «desfacă» sau să «dezlege» – ceea ce este permis, căci însăși biserica are «rugăciuni de dezlegare»" (114, p. 5).

Înainte de a trece mai departe, trebuie să lămuresc pe scurt o problemă controversată de terminologie populară. De fapt, termenii *descîntec*, *vrajă* și, respectiv, *farmec* nu erau inițial decît sinonime care desemnau același tip de acțiuni/incantații magice. Ceea ce le deosebea era doar originea lingvistică diferită: latină, slavă și, respectiv, greacă. Totuși, evoluția semantică ulterioară a acestor termeni a produs unele diferențe notabile: *a vrăji* și *a fermeca* desemnează, de regulă, practici magice *ofensive*, pe cînd *a descînta*, *a desface*, *a dezlega* desemnează acțiuni magice *defensive*. Conform și prefixului cu sens privativ *des(z)*, care indică, de regulă, o reacție la o acțiune anterioară (vezi și 39, p. 49). Mai mult decît atît, din motivele enunțate, în popor a ajuns să se creadă, așa cum atestă legendele, că „descîntătoarele îs lăsate de Dumnezeu, iar fărmăcătoarele... îs de la necuratul" (55, p. 636).

*

Extrapolînd datele de mai sus şi ţinînd cont de toate aspectele prezentate în paginile anterioare, se poate conchide că, în epoca luată în discuţie (secolele XVII-XVII), vrăjitorii populari – din instinct de autoconservare, fiind prigoniţi din atîtea direcţii şi condamnaţi în atîtea feluri – şi-au căutat un „nume" în spatele căruia să se ascundă. Sau, mai exact, un „nume" care să le protejeze practicile şi statutul. Numele „marelui vrăjitor" Solomon răspundea cum nu se poate mai bine acestui deziderat. Solomon era, simultan, „regele/patronul vrăjitorilor", dar şi un personaj biblic. Un personaj prestigios, a cărui tradiţie nu numai că era acceptată de Biserică, dar era intens vehiculată în acea epocă atît prin textele canonice, cît şi prin legendele apocrife cuprinse mai ales în *hronografe*.

Pare deci plauzibil faptul că vrăjitorii populari au intrat sub patronajul simbolic al legendarului Solomon, în încercarea de a îmblînzi prigoana din partea autorităţilor laice şi ecleziastice şi, nu mai puţin, de a mări prestigiul statutului lor în ochii populaţiei. Este foarte probabil ca acest fenomen să se fi materializat anume sau, mai ales, în Transilvania, zonă unde, aşa cum am văzut, prigoana şi pedepsele la care au fost supuşi vrăjitorii, în perioada în discuţie (secolele XVII-XVIII), au fost sensibil mai severe decît în celelalte provincii româneşti. Un argument care pledează pentru această ipoteză este şi faptul că primele atestări ale denumirii de *solomonar* (sfîrşitul secolului al XVIII-lea-începutul secolului al XIX-lea) se găsesc anume în această zonă.

O dată cu intrarea vrăjitorilor sub patronajul legendarului Solomon, nu a mai fost nevoie decît de un singur pas pentru a se naşte şi a intra în lexicul popular o bogată familie de cuvinte: *a solomoni* (a vrăji), *solomonit* (vrăjit), *solomonie* (vrăjitorie sau carte de vrăji), *solomonar* (vrăjitor) etc. Probabil că, iniţial, sensul cuvîntului *solomonar* era, în general, acela de individ care produce acţiuni magice: vrăjitor, vraci, cititor în stele etc., sensuri care, marginal, s-au păstrat pînă tîrziu (vezi 176). Ulterior, dar pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, sfera semantică a cuvîntului *solomonar* s-a restrîns, desemnînd cu predilecţie pe vrăjitorul specializat în guvernarea stihiilor atmosferice. Cel puţin două sînt cauzele care ar fi putut determina acest fenomen de limitare semantică a termenului:

a) Spre deosebire de ceilalţi vrăjitori populari, solomonarul are statutul vrăjitorului „total" şi „adevărat" („Solomonarii sînt adevăraţi vrăjitori sau fermecători"; *cf.* 50, p. 75). El este predestinat, este supus unei severe şi prodigioase iniţieri,

locuieşte în afara colectivităţii, acţiunile sale sînt doar cele dictate de statutul său, duce o viaţă ascetică, are costumaţie, recuzită, înfăţişare şi comportament specifice etc.;
b) Atributele cele mai spectaculoase ale legendarului Solomon, care au impresionat probabil în mod deosebit imaginaţia populară (putinţa de a lega demonii, de a zbura prin văzduh, de a stăpîni fenomenele atmosferice etc.), sînt tocmai acelea specifice şi solomonarului.

Cum spuneam, se pare că fenomenul de restrîngere semantică a termenului *solomonar* s-a produs, în bună măsură, pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, o dată ce primele atestări (de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea) acordă cuvîntului anume acest sens limitat.

5. *Gonitor de nori – solomonar*

Dacă aserţiunile de mai sus sînt privite ca fiind plauzibile – în special aceea că termenul *solomonar* este o achiziţie relativ recentă în limba română (secolele XVII-XVIII) –, atunci se ridică în mod firesc o altă întrebare. Care era termenul prin care era denumit vrăjitorul cu atribute meteorologice înainte de această epocă şi deci înainte de spectaculoasa substituire de care am vorbit? Un răspuns cert şi argumentat este, deocamdată, imposibil de dat, avînd în vedere sărăcia informaţiilor pe care le deţinem privind această problemă. Cîteva comentarii şi-ar putea totuşi dovedi utilitatea.

Pravila lui Matei Basarab sau *Îndreptarea legii*, tipărită la Tîrgovişte în anul 1652, cuprinde şi texte prin care sînt înfierate diferite tipuri de vrăjitori. Aici se fac referiri şi la vrăjitori cu puteri meteorologice. Iată pasajul care mă interesează: „Carii urmează obiceaiurile păgînilor şi vrăjilor... şi carii se dau la ceia ce poartă urşii, sau alte hieri cătră batjocura şi rătăcirea celor mai proşti... şi celora ce spun neamul omului şi carii cred vrăjitorilor, fărmecătorilor şi *celor ce să chiamă gonitori de nori*, poruncit-au de aceştea sfîntul săbor şase ani să cază" (57, p. 306).

În legătură cu acest text, merită să fac cîteva precizări. Majoritatea vrăjitorilor sînt definiţi şi denumiţi prin acţiunile magice pe care le efectuează: „cei carii cheamă dracii", „cei carii citesc stelele", „cei ce poartă baiere", „cela ce varsă ceară sau plumb" etc. (57, p. 185). În schimb, în cazul care mă interesează, formula utilizată este uşor, dar esenţial, diferită. În locul formulării uzuale (de tipul „cei ce gonesc norii") se apelează la o formulare de excepţie: „cei ce să chiamă gonitori de nori". Precizarea nu

este gratuită. Formula utilizată lasă să se înțeleagă faptul că acest gen de vrăjitori cu atribute meteorologice erau numiți (sau se autointitulau) „gonitori de nori".

Comentînd pasajul respectiv din *Pravilă*, I.-A. Candrea i-a identificat, fără să argumenteze, pe „gonitorii de nori" cu „solomonarii" (29, p. 171), dar aserțiunea sa este discutabilă. Sigur că din marea breaslă a vrăjitorilor „gonitori de nori" fac parte și „solomonarii", dar aceștia din urmă au un statut și comportament distincte, inconfundabile. Solomonarii sînt nu numai *gonitori de nori*, ci și *gonitori pe nori*.

În al doilea rînd, trebuie să se țină seama de faptul că textul citat din *Pravila lui Matei Basarab* (1652) nu se referă nici la o situație strict românească, nici anume la epoca secolului al XVII-lea. Pasajul respectiv este o preluare din limba greacă a *Canonului 61*, adoptat de *Sinodul ecumenic trullan*. Este un sinod convocat la Constantinopole, în anul 691, de către împăratul Justinian al II-lea, în vederea completării hotărîrilor adoptate la precedentele două sinoade ecumenice – al V-lea (533) și al VI-lea (680-681) –, în materie de disciplină canonică. Scopul acestui sinod, numit și *cinci-șase (Quinisextum)*, a fost – așa cum observa un teolog creștin – acela de „a reforma viața creștină și a sfîrși cu cele din urmă resturi ale iudaismului și păgînismului" (113, p. 17). Iată forma în care a fost redactat, la sfîrșitul secolului al VII-lea, unul dintre cele 102 canoane adoptate de respectivul sinod: „Canonul 61 : să cadă sub canonul [penitenței] de șease ani... cei ce trag după sine urși, sau alte dobitoace de acest fel, spre distracția și vătămarea celor mai simpli, și cei ce spun norocul și ursita și genealogia și multe lucruri de acest fel, ...și cei ce se zîc *gonitori de nori* și vrăjitori, și cei ce confecționează amulete, și prezicătórii" (51, II, p. 433).

Se știe că preoții arhaicelor populații europene (romani, greci, traci, celți etc.) aveau și atribuții meteorologice de alungare a norilor (de furtună, de grindină). Canonul sinodal citat mai sus este un indiciu că astfel de practici au supraviețuit, cu toată opoziția Bisericii creștine. Practici de gonire a norilor de furtună, prin săgetare și prin amenințare, sînt atestate la geți încă din secolul al V-lea î.e.n. (*cf.* Herodot, *Istorii*, IV, 94). În primele secole ale erei noastre, preoții-magi alungau norii de furtună și, mai ales, pe cei de grindină, fie (ca în Argolida) prin sacrificii oferite zeilor (Seneca, *Naturales quaestiones*, IV, 6), fie prin descîntece (*carmina*) (Pliniu, *Nat. hist.*, XXVIII, 2), fie (ca în Corint) „prin sacrificii și cuvinte magice" (Pausanias, *Călătărie în Grecia*, II, 34, 4). Autorul latin Columella (*De re rustica*, secolul I e.n.) vorbește și el de „gonitori de nori" (*nubifugus*), iar Palladius (secolul al IV-lea e.n.) descrie felul în care erau alungați,

pe cale magică, norii de grindină: „contra cerului se ridică, în mod amenințător, securi însîngerate" (*cruentae secures contra caelum minaciter levantur*; *cf. De agricultura*, I, 35).

Am văzut că, în anul 691, *Sinodul ecumenic trullan* îi anatemiza pe vrăjitorii „ce își zic gonitori de nori". La aproximativ o sută de ani după acest sinod de la Constantinopole, în vestul Europei, Carol cel Mare (768-814) se vedea obligat să ia măsuri similare împotriva magicienilor cu puteri meteorologice (*tempestarii*). Într-o lege cuprinsă în *Capitulaires* (I, 83), Carol cel Mare îi proscrie pe cei care pretindeau că pot să alunge norii de grindină și de furtună, îndreptînd către cer prăjini lungi, în vîrful cărora erau prinse benzi de hîrtie, cuprinzînd înscrisuri magice. Legile promulgate de Carol cel Mare nu au avut însă efectul scontat. *Tempestarii*, „purtători ai norilor" de furtună (*les meneurs de nuées*), erau semnalați și în secolul al XIII-lea de Toma d'Aquino. Ulterior, Inchiziția îi ardea pe rug pe vrăjitorii care pretindeau că pot genera și conduce norii de grindină (174, p. 45).

Prevederile *Canonului 61* al *Sinodului trullan* se regăsesc simplificate într-un *nomocanon* (colecție de legi și canoane), numit *Pidalion sau Kîrma Korabiei, înțelese a Katoliceștei și apostoleștei Biserici a Ortodocșilor*. Acesta a fost tradus din grecește, prelucrat și tipărit de mitropolitul Veniamin, la Mănăstirea Neamț, în anul 1844 „Descîntătorii – se spune în *Pidalion* –, fermecătorii, maghii, purtătorii de urși, *izgonitorii de nori*, bîrfitorii, vrăjitorii și matematicii (181) să se lepede de biserică" (52). Dacă prin „[iz]gonitor de nori" s-ar fi înțeles anume „solomonar", este de presupus că acela care a tradus și a redactat în limba română *nomocanon*-ul ar fi înlocuit sau, cel puțin, ar fi dublat expresia folosită cu aceea de *solomonar* – termen care, așa cum am văzut, era cunoscut la acea dată (1844), chiar dacă prima atestare documentară în Moldova este ceva mai tîrzie.

Încercarea de a aduce „la zi" și la situația locală era firească și chiar pare să fi preocupat traducătorul, așa cum reiese, de exemplu, din felul în care a tradus/redactat un alt *canon* (al *Sinodului al V-lea ecumenic*, an 553), prevedere sinodală care înfiera pe preoții care descîntau de Samcă: „Se cuvine a se caterisi și preoții acei ce cetesc la bolnavi hîrtia ce se numește a Ghélei [în original *Ghilló* – n. A.O.], precum în limba noastră Samcă" (52, p. 168).

Pe de altă parte, înlocuirea de care vorbeam (a expresiei „izgonitori de nori" cu cea de „solomonari") nu ar fi fost oportună, pentru că ea ar fi limitat în mod nejustificat subiectul înfierării. „[Iz]gonitori de nori" nu erau numai „solomonarii", ci și actanții nespecializați, care operau magic, „de pe pămînt", asupra fenomenelor atmosferice. Este, de exemplu, cazul Smarandei – mama

lui Ion Creangă – care, așa cum își aduce aminte povestitorul, „*alunga nourii* cei negri de pe deasupra satului și abătea grindina în alte părți, înfigînd toporul în pămînt afară, dinaintea ușii." Astfel de practici magice sînt din abundență atestate în toate regiunile țării pînă în zilele noastre, dar am optat anume pentru acest exemplu, nu atît pentru notorietatea lui, cît pentru faptul că se referă la același act magic (gonirea norilor), practicat în aceeași zonă (Tg. Neamț) și în aceeași epocă (jumătatea secolului al XIX-lea) în care a fost redactat *Pidalion*-ul (Mănăstirea Neamț, 1844).

6. *Zgrăbunțaș – solomonar*

În diferite regiuni ale țării sînt folosite și alte denumiri pentru solomonar. Astfel de apelative provin, de regulă, fie din sinonime populare pentru vrăjitor (vîlhaș, farmazon, om meșter) sau pentru preot („cliric" = cleric), fie din confuzia cu alte ființe mito-folclorice (șercan, balaur, strigoi sau moroi de ploaie, vîrcolac care trage apele), fie din derivate la solomonar (șolomonar, solemonar, sodomonar, solomon, soloman, șolomăț etc.) (3, p. 48; 33, p. 124; 39, p. 29; 65, p. 203).

În nordul Transilvaniei și al Moldovei, pe lîngă apelativul *solomonar* sînt semnalate ca uzuale și cele de *grindinar*, *pietrar*, *ghețar*. Primul termen este derivat din substantivul *grindină*, iar celelalte două, din sinonimele populare ale acestuia: *piatră* și, respectiv, *gheață* (3, p. 48; 33, pp. 124-125).

Alte denumiri care ridică probleme pe cît de spinoase, pe atît de interesante sînt acelea de *zgrăbunțaș* (*sgrăbunțaș*), mai rar *(z)griminției, (z)grimincea*. Astfel de apelative ale solomonarului sînt atestate numai în centrul și vestul Transilvaniei (zona județelor Sălaj, Cluj, Alba, Bihor etc.), unde sînt folosite cu sau fără fonemul incipient „z" („s") (3, p. 48; 18, pp. 157-171; 39, p. 29; 65, p. 135; 95, p. 329; 104, p. 162).

Cuvîntul *zgrăbunțaș* este compus din substantivul *zgrăbunță* + sufixul profesional *-aș* (*cf. căruțaș* = *căruță* + *aș*), unde *zgrăbunță* este un regionalism pentru *grăunță de unt, brînză, gheață* sau pentru *bubă mică, coș pe piele, spuzeală*. Doar înțelesul *zgrăbunțe* = grăunțe de gheață, de grindină (178) ar da un sens coerent termenului *zgrăbunțaș* = *grindinar*, cel care conduce/poartă grindina (*cf. căruțaș* = cel care conduce/poartă căruța). O astfel de explicație este posibilă, avînd în vedere faptul că una dintre cele mai temute și esențiale calități atribuite solomonarului este tocmai aceea de a purta grindina, distrugînd sau mîntuind recoltele („zgrăbunțaș care poartă ghiața"; *cf.* 39, p. 29). Dovadă este faptul că și alte denumiri ale solomonarului, în

Transilvania și Moldova (grindinar, pietrar, gheţar), se bazează pe aceeași calitate a acestuia și beneficiază de o construcţie identică.

Fonemul protetic „z-" (sau „s-") este un adaos de pronunţie, uzual la unele cuvinte românești care încep cu consoane oclusive dure, de tipul: (z)grunţuros, (z)gripţor, (z)glăvoc, (z)benghi, (z)bici, (z)gîrbaci, (z)dreanţă etc. Aceste foneme incipiente nu au nici o valoare semantică, nefiind prefixe care să schimbe sau să nuanţeze înţelesul cuvintelor (ca în cazurile: z-bate, s-curge, s-cade etc.) (194). Fiind folosite sau nu în funcţie de zonă, epocă etc. (vezi, de exemplu, formele *zgriminţeș* și *griminţeș*; *cf.* 65, p. 135; 95, p. 329), se poate face abstracţie de ele din raţiuni etimologice.

Avînd în vedere cele de mai sus, ar fi legitimă următoarea întrebare. Există o relaţie lingvistică între cele trei denumiri ale vrăjitorului de tip solomonar, respectiv între *grăbunţaș*, în românește (în Ardeal), *grabancijaš* (pronunţă *grabanciaș*) în sîrbo-croată și *garabonciás* (pronunţă aprox. *gorobonţiaș*) în maghiară? Un răspuns afirmativ s-ar baza pe cel puţin trei argumente esenţiale:

a) Asemănarea fonetică izbitoare: rom. *grăbunţaș*, s-cr. *grabanciaș*, mag. *goroboţiaș*;
b) Analogia (chiar identitatea) semantică a celor trei termeni, evidentă pentru oricine trece în revistă comparativ credinţele și legendele care definesc cele trei personaje mito-folclorice din tradiţia maghiară (vezi 45 și 53), sîrbo-croată (vezi 25) și, respectiv, română. De altfel, așa cum am arătat, identitatea semantică a fost pusă în evidenţă încă de la primele atestări documentare ale termenului *solomonar* în limba română: în *Dicţionarul* lui Samuil Micu-Klein (1801) și în *Lexiconul de la Buda* (1825);
c) Existenţa unor astfel de relaţii reciproce (împrumuturi, influenţe, contaminări etc.) între lexicurile celor trei limbi este din abundenţă dovedită. Ele sînt justificate de condiţiile socioculturale cunoscute (intima vecinătate a celor trei zone, îndelungata coabitare a populaţiilor, bi- sau trilingvism etc.).

Sigur că numai specialiștii filologi vor fi în măsură să valideze sau nu această soluţie, dar, dacă acceptăm (convenţional deocamdată) o astfel de ipoteză de lucru, atunci se pune o altă întrebare. Care a fost direcţia în care s-a produs împrumutul?

Este posibil ca termenul *garabonciás* din limba maghiară (atestat ca atare și la populaţia maghiară din Transilvania; *cf.* 17) să fi fost preluat de românii ardeleni, dar avînd acesta o formă (pronunţie) insolită, să se fi suprapus unui cuvînt cunoscut – *(z)grăbunţă* – și să fi dat un cuvînt nou: *(z)grăbunţaș*. Deci *garabonciás* + *(z)grăbunţă* = *(z)grăbunţaș*. În acest caz, ar fi vorba de un fenomen de *etimologie populară* sau doar de *contaminare*.

Astfel de fenomene lingvistice sînt din belșug atestate în lexicul românesc. Chiar printre denumirile (e drept, mai rare) ale solomonarului, amintite în prezentul paragraf, sînt două astfel de exemple: *sodomonar* = *solomonar* + *Sodoma* și *farmazon* = *francmason* + *farmece*.

Dar și soluția inversă este, în principiu, posibilă, și anume ca ungurii (și de la ei sîrbii?) să fi preluat termenul românesc *(z)grăbunțaș* pentru a desemna magul cu puteri meteorologice. Un argument în această privință este faptul că – spre deosebire de termenul românesc, care înseamnă *grindinar* – termenul maghiar și cel sîrbo-croat nu au un înțeles concret în limbile respective, căutîndu-li-se de aceea originile în limbi ale populațiilor învecinate. Mai mult decît atît, cele cîteva soluții etimologice care s-au propus pentru explicarea originii celor doi termeni s-au dovedit a fi „patriotice", dar forțate și puțin probabile.

La sfîrșitul secolului al XIX-lea, filologul sîrb V. Jagić a încercat să demonstreze următoarea filiație: it. *negromanzia* (magie neagră) > *gramanzia* > *grabancia* > s-cr. *grabancijaš* > mag. *garabonciás* (25, pp. 451-452). (Să punem în paranteză observația că, dacă această „călătorie" a cuvintelor s-a produs într-adevăr, atunci termenul intermediar *gramanzia* este, din punct de vedere fonetic, mai apropiat de rom. *grimințieș* și *grimincea* – atestate în Ardeal ca sinonime pentru *grăbunțaș* – decît s-cr. *grabancijaš*). Dat fiind că termenul *grabancijaš* este atestat la slavii din sud-vest încă din secolul al XVII-lea, Jagić a susținut că de la aceștia cuvîntul a pătruns în limba maghiară cu același sens și aproape în aceeași formă. La rîndul său, cercetătorul ungur S. Solymossy (44) s-a declarat de acord cu etimologia propusă de V. Jagić, dar a susținut că, dimpotrivă, *garabonciás* este un termen preluat de sîrbo-croați de la maghiari. Ulterior, E. Agrigoroaiei a amendat soluția privind proveniența italică a celor doi termeni: „O asemenea proveniență italică nu poate fi sigură, căci răspîndirea acestui tip de personaj în aria veche dacă ne duce mai degrabă la un cuvînt arhaic al dacilor romanizați, ca alternativă chtonică și subacvatică a «călătorului prin nori»" (6, p. 244). Ca atare, cercetătorul român consideră cei doi termeni în discuție – maghiar și sîrbo-croat – ca fiind „relicve lingvistice" provenind de la un prototip tracic (din familia hidronimului *Gabranus* – rîu în Dobrogea), cu rădăcină *i.e.* **guebh-* = a cufunda (*cf.* 45, p. 68). Și această ultimă soluție suferă din punct de vedere fonetic și, mai ales, semantic, nefiind foarte clară relația între vrăjitorul tip *garabonciás* și acțiunea de cufundare.

În fine, mai trebuie menționat faptul că nu există încă un consens general privind etimologia termenului (z)/(s)grăbunță – consemnat și el, încă de la începutul secolului al XIX-lea, în

aceleași valoroase dicționare redactate de corifeii Școlii Ardelene (96, pp. 423 + 448 ; 98, p. 642). În privința originii cuvîntului în discuție, cercetătorii s-au împărțit de-a lungul timpului în mai multe tabere: origine necunoscută (Șăineanu; 105, p. 590 și DEX 1984), origine slavă, origine latină și, în fine, origine tracă (G. Reichenkron, V. Arvinte ș.a. ; *cf.* 68, p. 147). Susținător inițial al originii autohtone (străromâne) a cuvîntului *sgrăbunță* (104, p. 164), I.I. Russu și-a revizuit ulterior părerea în favoarea soluției latinității termenului (66, p. 241).

Revin în domeniul etnologiei, cu speranța că demersul meu în domeniul etimologiei nu se va dovedi gratuit și nu va rămîne fără ecou, mai ales în rîndul lingviștilor. Dovedirea unei filiații între cei trei termeni (din maghiară, sîrbo-croată și română) și determinarea exactă a direcției eventualei filiații ar da un impuls nou cercetărilor etnologice. Altfel, cercetările privind vechimea (*grabancijaš* e atestat încă din secolul al XVII-lea !), originea și semnificația acestui personaj misterios din mito-folclorul românesc riscă să bată pasul pe loc. Spun aceasta pentru că este evidentă asemănarea (cu excepția unor particularități firești) și, în multe privințe, identitatea dintre credințele și legendele românești privitoare la solomonar și cele sîrbești și croate și, respectiv, maghiare, referitoare la omologii acestuia. Cu peste un secol în urmă, Moses Gaster a încercat să pună în evidență unele dintre aceste asemănări și deosebiri (23), dar a făcut-o cu informațiile și cu „uneltele" de care dispunea la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Cred că studierea izolată a tradiției solomonarului, fără racordarea ei la cele ale populațiilor învecinate, va duce la conturarea unui „portret-robot" incomplet și, în unele privințe, fals al solomonarului român.

7. *Carte – solomonar*

În ciclul de legende populare românești referitoare la Sf. Ilie, între momentul uciderii propriilor părinți (sacrificiu uman ? ; *cf.* 182) și cel al apoteozei și obținerii rangului de stăpîn asupra manifestărilor atmosferice, Ilie trece prin cîteva probe expiatorii. Una dintre ele este recluziunea forțată în chilia/beciul unui schimnic care, după ce-l încuie înăuntru, aruncă cheia în fundul unui iaz. „Sf. Ilie a găsit acolo, pe masă, o pîne, o cană cu apă și o carte și cît mînca, pînea tot la loc era și apa tot așa, da *în carte tot citea*. Așa a stat acolo închis 40 de ani, pînă cînd niște oameni au dat drumul iazului și-au găsit cheia... Atunci l-au deschis și i-au dat drumul." Apoi, „îngerii au venit și l-au luat [în cer]. Dumnezeu i-a dat pușca [= fulgerul] să împuște în draci" (12, p. 521 ; 46, p. 191).

În tradiţia populară românească, Ilie pare să fie supus unei recluziuni forţate şi prelungite şi unei iniţieri livreşti, similare cu cele la care este supus solomonarul: „În Maramureș [se] cred[e] că cei ce intră la școala de șolomonărie nu intră de bunăvoie, ci un șolomonar mai bătrîn fură băieţi de pe pămînt și îi duce la școala de șolomonărit, unde îi ține închiși 7 ani" (8, p. 146). „Acolo [șolomonarii] învață din cărți pe care alți oameni nu le pricep și nu le știu ceti: învață cum să călărească pe balauri, cum să îi cheme, cum să poarte vremurile..., [învață] farmece de-a lega și dezlega ploile." (8, p. 145) Iată și o credinţă similară, culeasă din zona Munţilor Apuseni: „După ce au gătat de învățat toate cărțile din lumea asta, [solomonarii] au mers într-o țară tare depărtată, de la Răsărit, aici au stat într-o peșteră și au scris la o masă de piatră *toată învățătura din lume într-o carte*. Din peștera aceasta apoi, Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca niște sfinți, i-a înălțat în nori și acum ei conduc norii [= balaurii] după cum voiesc... Dumnezeu le lasă voie deplină peste nori, căci ei fiind sfinți, numai ce e bine vor face" (8, p. 144).

O primă constatare e legitimă. „Cartea lui Ilie" și „Cartea solomonarului" sînt două ipostaze ale *Liber Mundi* (183) – „Carte a Lumii" a cărei deţinere/cunoaștere este sinonimă în toate tradiţiile cu deţinerea/cunoașterea tainelor Universului („Universul este o carte uriașă", spunea Modyddin ibn-Arabî; *cf.* 16). Această „carte totală" este, de regulă, în posesia Cosmocratorului, de la care alții fie o primesc („La început, Dumnezeu face doi îngeri: Mihail și Satanail care sînt puși să învețe dintr-o carte uriașă"; *cf.* 9, p. 450), fie o fură. Într-un mit accadian, demonul Zu sustrage zeului Enlil „tăblițele destinului", provocînd dezordinea în Univers prin „suspendarea normelor". Zu este în final învins de zeul Marduk, „tăblițele destinului" sînt recuperate și ordinea este reinstaurată (60, pp. 61-65). Similar, într-o legendă indiană (*Bhâgavata-Purāna*), prințul demonilor, Hayagriva, profitînd de somnul lui Brahma, sustrage *Vedele*, provocînd astfel potopul universal. Vishnu ucide demonul și recuperează cărţile sacre (115, pp. 78-79).

De regulă – în mituri, legende și basme –, accesul la „cartea înțelepciunii" este cu desăvîrșire oprit. Interdicția este totuși încălcată și intrusul este aspru pedepsit de Cosmocrator. Se poate recunoaște acest scenariu și în mitul biblic al *Genezei*, chiar dacă, în acest caz, *Liber Mundi* apare într-o ipostază dendrologică: „Și a poruncit Domnul Dumnezeu lui Adam, zicînd: «Din toţi pomii grădinii vei mînca, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănînci»" (*Geneza*, II, 16-17). Ispitiţi de șarpe (Satana), Adam și Eva au gustat totuși „din rodul pomului care este în mijlocul grădinii [Edenului]" și „li s-au deschis ochii la

amîndoi" (*Geneza*, III, 3-7). Încălcarea interdicţiei („păcatul originar", motiv central şi esenţial în mitologia iudeo-creştină) este urmată de alungarea din rai şi pedepsirea primilor oameni şi a urmaşilor lor.

Cam acelaşi scenariu apare într-o legendă cosmogonică transilvăneană, culeasă la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Se spune că „de cînd hăul [= haosul], cînd lumea nu era plăsmuită", Dumnezeu şi Dracul trăiau împreună în cer. În timpul celor şapte zile în care Dumnezeu a făcut Lumea, Dracul a încălcat interdicţia şi a intrat în „chilia oprită". În „odaia a douăsprezecea din fundul cerului", „pe o masă", Dracul „găsi el o carte mare în care era scrisă înţelepciunea lui Dumnezeu". „Văzînd această carte, Dracul se puse să cetească şi ceti, curios cum era, şapte zile şi şapte nopţi întruna, pe nemîncate şi nebăute. În lăcomia sa, ca să se facă atoateştiutor uită că se apropie timpul cînd Atotputernicul se va sui din nou la cer, şi Dumnezeu îl află cetind. Atunci el alungă pe Dracul din cer." (47, p. 65)

Acest motiv mitic a penetrat şi în basme. Proporţiile elementelor epice se reduc, în acest caz, la scară umană. Cosmosul (cerul, raiul) devine un palat, Cosmocratorul e înlocuit cu un împărat care nu mai pleacă să „facă Lumea", ci „la bătălie" ş.a.m.d. Dar scenariul este analog: în pofida interdicţiei, cele trei prinţese intră şi în „camera interzisă" care, spre deosebire de celelalte din castel, „n-avea nici o podoabă, dară în mijloc era o masă mare, cu un covor scump pe dînsa, şi deasupra o carte mare deschisă". În paginile ei, prinţesele îşi vor citi, pe rînd, ursita (116; 179).

Mai sînt, de asemenea, basmele de tip *Dracul şi ucenicul său* (129, pp. 258-259) sau *Arhimagul şi servitorul său* (129, p. 646), în care protagonistul învaţă (în „şcoala diabolică") toate farmecele din „cartea de vrăji" a stăpînului său. (Vezi alte basme româneşti cu scenariu analog în 6, pp. 239-256). Nu găsim acest motiv epic numai „la toate popoarele balcanice" (129, p. 258), ci şi la cele orientale (117), de unde probabil că şi provine.

*

Revenind la problema în discuţie – şi anume, care este sorgintea motivului „Cartea solomonarului" din tradiţia românească –, merită să amintesc părerile altor comentatori care s-au încumetat să dea un răspuns la această spinoasă problemă.

Mihai Coman consideră că este vorba de un amestec inextricabil între două motive. Pe de o parte, este motivul folcloric autohton al „cărţii sacre": colindătorii şi bătrînul Crăciun aduc printre alte obiecte magice o carte, în colinde şi în bocete, la poarta raiului stă Maica Domnului care „scrie" sufletele într-o

carte etc. Pe de altă parte, este motivul creștin („bisericesc") al „cărții sacre": în pictografia creștină, sfinții sînt figurați, ca și solomonarii, cu toiagul și cu cartea în mînă (4, p. 122).

Reconstituind o întreagă mitologie românească a scrisului și a cărții, Eugen Agrigoroaiei ajunge la concluzia că motivul „Cartea solomonarului" este „un motiv dacic, din substrat" (6, p. 244). Evident, o astfel de aserțiune este greu de susținut. Este greu de imaginat că un astfel de motiv a luat naștere în spațiul carpato-dunărean, într-o epocă arhaică, preromană (cum încearcă să demonstreze Agrigoroaiei), și că el a fost perpetuat apoi, de-a lungul mileniilor, de o tradiție eminamente orală.

„Cartea solomonarului" cuprinde, conform tradiției populare, „molitfe de ascultare și supunere [a balaurilor]" (9, p. 188), descîntece de chemat, de legat și de supus balaurii (demonii) hidroatmosferici. Or, cum știm foarte bine și cum au subliniat de nenumărate ori cercetătorii care s-au ocupat de această problemă, descîntecele și toate „secretele" văjitorilor se transmit exclusiv pe cale orală (148), „din gură în gură" (50, p. 61). Iată și cîteva concluzii la care a ajuns Gh. Pavelescu, în cartea sa *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*. „Descîntatul constituie o tradiție ce se transmite din generație în generație". „Eu am învățat [declară o informatoare] de la soacră-mea, soacră-mea o învățat de la soacră-sa." „Eu am învățat din mama bătrînă, din moșii și strămoșii noștri." În privința procedeului de a învăța un descîntec, toți informatorii sînt de acord că trebuie învățat „pe furate". „Numai așa e bine"; numai așa își păstrează descîntecul eficiența magică, „dacă îl furi." (39, pp. 86-87; vezi și 40, p. 63)

Într-un singur caz putem vorbi de formule magice *scrise*. Este cazul descîntecelor-talisman, menite nu atît să fie citite, cît mai ales să fie purtate (la gît, de regulă) sau afișate (pe porți, pereți), apelîndu-se, în acest caz, la funcția magic-operantă a semnului și a cuvîntului scris. Iată o posibilă direcție în care se pot căuta eventuale origini ale „Cărții solomonarului".

Voi încerca să punctez în ordine cronologică doar cîteva repere care ar putea susține o astfel de premisă. Relativ recent, s-a propus o descifrare ipotetică a semnelor (considerate pînă nu demult ca avînd valoare strict decorativă) incizate și încrustate pe figurinele de argilă antropomorfe, descoperite în mormintele din epoca mijlocie a bronzului (1600-1500 î.e.n.), în sud-vestul teritoriului românesc de astăzi (Cultura Gîrla Mare). Una dintre statuetele antropomorfe prezentate pare a fi un talisman, conținînd (conform traducerii propuse) un descîntec funerar de „călăuzire" a sufletului la cer: „Mergi suflete la cer..." (118, pp. 116-118). Este probabil că amulete similare, conținînd diverse formule magico-rituale (de alungare a duhurilor rele, a bolilor, a furtunilor etc.),

erau purtate în scopuri apotropaice de populaţia arhaică autohtonă, aşa cum ştim că se foloseau de către alte populaţii indo-europene sau semite.

Poetul grec Euripide (secolul al V-lea î.e.n.) vorbeşte despre „descîntece trace, înscrise de Orfeu pe tăbliţe de lemn" (*Alcesta*, 962), iar scoliastul (Scolii la Euripide, *Alcesta*) susţine că într-un sanctuar din Tracia al lui Dionisos s-au găsit astfel de tăbliţe cu texte privind vindecarea trupului şi a sufletului (vezi 64, pp. 52, 60). Unele „imnuri orfice" (adevărate descîntece, unele cu caracter magico-meteorologic; *cf.* 69, pp. 40-43) ar fi fost, conform tradiţiei, compuse de Orfeu „sub puterea inspiraţiei divine", texte „pe care [tracul] Musaios le-a aşternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări" (Aristid, *Orationes*, 41; *cf.* 64, p. 67).

În primele secole ale erei noastre, canoanele stabilite de sinoadele ecumenice bizantine înfierau pe „cei ce confecţionează amulete", pe „cei ce poartă baiere" şi pe „cei ce cetesc la bolnavi hîrtia ce se numeşte a Ghelei" (al V-lea Sinod ecumenic, anul 553) (51). Am motive să cred că astfel de prevederi sinodale se refereau şi la populaţia pontico-danubiană, avînd în vedere, printre altele, faptul că (în secolele IV-VI) episcopi ai Tomisului şi mitropoliţi din Scythia Minor „participau activ la sinoadele ecumenice şi locale din cadrul Imperiului bizantin" (37, pp. 28, 99). De altfel, prevederi similare vor face ulterior obiectul unor texte cuprinse în literatura juridică (*Pravile*), redactate şi tipărite în Ţările Române începînd din secolul al XVII-lea (186).

Nu este locul aici să inventariez toate tipurile de amulete, talismane, baiere, răvaşe de leac, filactere, avgare etc., cunoscute şi folosite de români în diferite scopuri magice. Amintesc textele-amulete de influenţă creştină, prezentate şi comentate de Nicolae Cartojan: *Călătoria Maicii Domnului la iad*, *Epistolia Domnului nostru Isus Cristos*, *Minunile Sf. Sisinie* (27, I, pp. 102 şi 184), *Visul Maicii Domnului*, *Sator-Arepo-Opera-Rotas*, *Cele 72 de nume ale lui Hristos* (de la 1620), *Cele 72 de nume ale Precistei* (27, I, pp, 102, 184, şi II, pp. 125-138).

Cel mai vechi document de acest gen – un descîntec-amuletă scris pe două foi de plumb, descoperit în comuna Burăneşti-Mehedinţi – este datat în jurul anului 1300 (119). Tot în categoria talismanelor intră şi aşa-numitele „răvaşe de leac", descîntece dublate de diverse desene şi semne magice, înscrise (cu cerneală, cărbune, sînge) în spirală, în cerc, în elipsă, de la dreapta la stînga (de tipul: IAD ĂS TĂRĂDNÎ – UIRCS ET TĂRĂDNÎ ĂCNÎRB), încrucişat (polindromul SATOR – AREPO – TENET – OPERA – ROTAS; *cf.* mss. BAR nr. 4104, din anul 1777, şi un alt manuscris din 1784, din fondul Gaster), în triunghi (formula ABRACADABRA, coruptă din formula magică

27. „Răvaș de leac". Descîntec-talisman de brîncă (Oltenia, secolul al XIX-lea)

ebraică *Abreq ad hâbra* = „Trimite-ți fulgerul pînă la moarte") ș.a.m.d. (29, pp. 416-429; 27, II, p. 130; 12, p. 756; 185, pp. 133 și urm.; 102, p. 278).

*

IAD ĂS TĂRĂDNÎ – UIRCS ET TĂRĂDNÎ ĂCNÎRB

*

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

*

Vechimea folosirii de către români a unor astfel de talismane de exorcizare a demonilor bolilor este cu siguranță mult mai mare decît o atestă documentele cunoscute. Remedii aproape identice recomandau scriitorii latini (Pliniu cel Bătrîn, Marcellus

Empiricus ș.a.) încă în primele secole ale erei noastre. Amulete cu înscrisuri magice, analoage cu cele românești, cum ar fi cele în spirală (29, pp. 418-420), sînt atestate la babilonieni (121, p. 57), la cretani (122, p. 160) etc., forma labirintico-spiralată fiind considerată din cele mai vechi timpuri ca fiind apotropaică.

La români, „răvașul de leac" era fie purtat la gît de bolnav, fie aruncat pe apă, fie înghițit (ca atare sau doar cenușa), fie uns cu miere și aplicat cu partea scrisă pe „locul pătimaș" ș.a.m.d. Dar nu numai hîrtia putea fi suport al răvașului. Acesta putea fi imprimat fie în lutul unei cărămizi crude, care se cocea apoi (precum „zapisul" dintre Adam și Diavol, în tradiția populară; *cf.* 180), fie pe fruntea bolnavului, fie în aluat, din care se cocea pîine (ca în această arhaică recomandare de descoperire a unui hoț: „De vrei să cunoști furul, să scrii pe pîine dospită: *eța, stra, fa, ariga, eriafa* – și să dai aceluia pă cine te vei căi, că să va vădi"; *cf.* 120, p. 359), fie pe un vas de lut (ca în această „rețetă" populară din 1744: „Cînd se încuie [= constipă], omul sau dobitocul, scrie aceste cuvinte pe un taler nou: *Fison, Gheon, Tigru, Eufrat* și să speli cu apă neîncepută și să bea că-i va trece, iar dobitocului să-i torni pe nas"; *cf.* 27, II, p. 134). În ultimul exemplu citat, cele patru cuvinte înscrise sînt numele celor patru fluvii care izvorăsc din rai (*cf. Geneza*, II, 10-14). Aceste nume erau trecute în cele patru colțuri ale amuletelor ebraice care reproduceau celebra „Pecete a lui Solomon" (121, p. 49).

Nu pot continua fără să remarc, fie și în treacăt, toată încărcătura poetică de care sînt dublate aceste practici magico-rituale (187). „Efecte poetice din cele mai sigure și mai irezistibile – observa Lucian Blaga – se obțin prin mijloace cari sînt de natură magică. Magicianul recurge involuntar la mijloace poetice, poetul recurge involuntar la mijloace magice." (123, p. 167)

Din această sumară trecere în revistă rezultă cred suficient de limpede faptul că, în tradiția populară românească, înscrisurile magice au jucat un rol însemnat, se pare din cele mai vechi timpuri. Ceea ce mă interesează acum este faptul că talismanul (cel care cuprindea un descîntec sau formule/litere magice) era de multe ori numit *carte*. Să amintesc, de exemplu, *Cartea de Samcă*, descîntecul-amuletă purtat de lehuze și de copiii mici, pînă la trei ani, cu scopul de a alunga (cu ajutorul Sf. Sisoe) demonul Samca. Acest demon feminin este o personificare a „frigurilor" și a altor boli care „la unii li trece cu descîntece de Samcă sau li se face de călugării iscusiți o *carte* în care este făcut chipul dracului înconjurat de o scrisoare care cuprinde diferite blesteme" (124, p. 6; vezi și 95, p. 263; 127, p. 247). Textul-amuletă *Visul Maicii Domnului* se încheie cu această promisiune: „Cine va scrie această sfîntă *carte* și o va purta la dînsul, acela om va avea milă

de la Dumnezeu" (27, II, p. 127). Mă opresc aici cu exemplele. Numărul lor poate fi uşor multiplicat.

*

În limbaj popular, *carte* este un cuvînt polisemantic. În principiu, orice obiect care conţinea un text sau chiar numai litere, sau însemne putea fi numit *carte*: scrisoare (epistolă), document, ordin emis de o autoritate (de aici, expresia „ai carte – ai parte"), sentinţă judecătorească (carte de judecată), cărţi de ghicit (şi, ulterior, de joc), amuletă cu înscrisuri etc. şi, abia în epoca modernă, *volum* (de citit) (188).

Cred deci că ar trebui să reconsiderăm valoarea semantică pe care o acordăm cuvîntului *carte* din expresia „Cartea solomonarului". Cred că prin aceasta din urmă ar trebui să înţelegem „talismanul solomonarului". De altfel, cea mai veche informaţie pe tărîm românesc privind „Cartea solomonarilor" („la mulţi dintre oamenii noştri cunoscută supt numele *Şolomănia*") ne-o prezintă ca fiind o piatră-talisman („Peatra înţelepţilor"), conţinînd un pătrat magic cu nouă litere tainice înscrise în el (189). Se zice că cel care „ştie purta norii şi a se însoţi cu demonii şi duhuri necurate" ar primi de la aceştia „*Cartea Şolomonia* numită şi, [din] care carte, care ceteaşte, poate să aibă tot ce doreşte pe această lume". Este vorba de un articol menţionat deja de mine, scris în 1840 de Dr. Paul Vasici, al cărui scop declarat era să dezvăluie „ce este [cartea] *Şolomănia*", „spre stricarea acestii credinţi deşarte" (99).

O	L	D
A	G	P
S	T	M

28. „Cartea [piatra] solomonarilor", 1840 (99, p. 32)

Informaţiile ulterioare acestei prime atestări documentare nu sînt prea detaliate în privinţa formei şi conţinutului acestei „cărţi". Singurele lucruri pe care le aflăm sînt că solomonarii (mai rar) o „scriu" (în perioada iniţierii) şi (de regulă) o „citesc". Dar şi aceste cuvinte sînt polisemantice, avînd la nivel popular-arhaic şi alte înţelesuri decît cele uzuale astăzi. *A citi* = a descifra în suflet, pe chip, în stele etc. *A scrie* = a desena, a zugrăvi, a broda („chipurile căpitanilor... erau cu mare meşteşug

scrise"; *cf.* N. Costin, *Letopiseț* sau „Iar în pieptul lui,/ Scris îmi este scris/ Soarele și luna").

Ca atare, consider că este forțat să acordăm cuvîntului *carte* (fie ea a solomonarului, fie a eroului de basm de tipul *Voinicul cel cu cartea în mînă născut* – Petre Ispirescu) anume înțelesul modern de *scriere (tipărită sau manuscris) legată în volum*. De altfel, în basme, cînd povestitorul popular se referă anume la acest tip de carte, face în mod expres precizarea. Ca în basmul ardelenesc *Niculăiță micul mamei*, în care eroul folosește împotriva vrăjilor și a Necuratului „Biblia [cartea] aia cu 32 de foi" (129, p. 567).

*

În tradiția populară românească nu sînt atestate (decît de la jumătatea secolului al XIX-lea) talismane sau amulete scrise care să-l facă pe posesor „stăpîn" asupra demonilor (balaurilor) atmosferici. Acest fapt ne permite să presupunem că motivul „Cartea solomonarului" este o achiziție relativ recentă, care s-a suprapus tradiției arhaice autohtone a înscrisurilor cu caracter magic și celei a vrăjitorului popular cu atribuții meteorologice. Motivul pare să fi fost preluat din legendele referitoare la regele Solomon, prin aceeași filieră (cărți populare și cronografe) și cam în aceeași perioadă (circa secolele XVII-XVIII) în care vrăjitorul popular a intrat sub patronajul simbolic și onomastic al semi-legendarului rege biblic.

Conform tradiției talmudice, Solomon era în posesia unui inel conținînd un talisman („Sigiliul lui Solomon", gr. *Sphragis Solomonos*) pe care era săpat numele taumaturgic (sl. *ciudotvoreț*) al lui Dumnezeu. Acest inel îi dădea regelui puteri nelimitate asupra demonilor și îngerilor și, în primul rînd, acelea de a alunga sau de a chema demonii, de a-i lega sau închide în vase de aramă, de a-i obliga să-l slujească (191, p. 32). Astfel de legende au avut parte de o carieră prodigioasă, răspîndindu-se în folclorul și literatura populară a Orientului și Occidentului (195).

În romanul popular *Alexandria* (primele traduceri în românește s-au făcut la începutul secolului al XVII-lea) se vorbește despre „emurlucul lui Solomon, tot cu ochi de șarpe, și era într-însul trei pietre de avea 12 tocmele și toate boalele vindeca" (129, p. 636). Sau, în altă versiune a *Alexandriei*, se vorbește despre „plașca și emurlucul lui Solomon" ca „vindecînd toate boalele". Filologul Vasile Bogrea a făcut legătura între această informație și înțelesul de „vraci" al cuvîntului „șolomonariu" (124, p. 9).

Este cunoscută legenda talmudică a zidirii de către Solomon a templului din Ierusalim cu ajutorul arhidemonului Asmodeu (devenit Kitovras la ruși, Markolf la germani, Merlin la francezi,

Saturn la englezi). Pentru a-l pune la treabă pe acesta din urmă, Solomon îl „leagă" cu inelul său taumaturgic (190). „Legarea" magică a lui Asmodeu a devenit legare efectivă. În versiunile ulterioare ale legendei, Solomon foloseşte „un lanţ de aur pe care era scris numele lui Dumnezeu". Legenda a pătruns în literatura română prin romanul popular *Viaţa lui Bertoldo*, tradus (începînd din secolul al XVIII-lea) după cartea lui Giulio Cesare Croce, *Astuzie sottilissime di Bertoldo* (1592) (28, p. 101; 130, p. 204). Motivul „Solomon leagă dracul cu un lanţ" a penetrat şi în folclorul românesc, în legende populare (12, p. 209).

Şi în colecţia de basme arabe *O mie şi una de nopţi* se fac foarte dese referiri la „pecetea lui Solomon". Într-o versiune românească (primele traduceri s-au făcut în secolul al XVIII-lea) se spune: „Inelul ce-l porţi în deget e pecetea lui Solomon..., [care] te face stăpîn peste toate duhurile din văzduh, de pe pămînt, de prin ape şi de sub pămînt; toate ferăriile se zdrobesc în mii de bucăţi, atingîndu-te de ele, şi toate farmecele se fac nevăzute dinaintea ta" (129, p. 637). Într-o legendă musulmană, evocată de mine mai înainte, se spune că cei opt îngeri (duhuri) ai vînturilor, trimişi de Dumnezeu, s-au prezentat şi închinat în faţa lui Solomon, dăruindu-i puterea de a potoli vînturile şi de a zbura prin văzduh. Căpetenia duhurilor i-a dat regelui o piatră-talisman pe care erau săpate cuvintele „Dumnezeu este puterea şi slava", zicîndu-i: „Cînd vei vrea să ne poruncesti ceva, ridică această piatră spre cer şi îndată vom fi lîngă tine, ca să ascultăm de poruncile tale" (28, p. 97).

Remarc analogia dintre legendele de mai sus şi credinţa românească despre „Piatra înţelepţilor – Cartea Şolomănia", descrisă de Paul Vasici în 1840 (99). Cam în aceeaşi perioadă (1843), poetul moldovean Costache Stamati (circa 1786-1869) publica *Povestea povestelor*, în care includea legenda versificată a lui Ciubăr-Vodă, domnitor de două luni al Moldovei, la jumătatea secolului al XV-lea (133, p. 142). În acest poem cult – avînd însă la bază „o poveste veche românească" (132) – sînt din nou referiri la „solomonii" (vrăji) şi la un talisman de tipul celui al lui Solomon:

„...Fata judelui
Însă farmece ştiind
Şi, fiindcă şi Ciubăr
Credea în *solomonii*,
Pe dînsa el o avea
De dragoman credincios
Între dracul şi între el...
Dar eată că au văzut
Pe a ei scumpă brăţea
Un baer [= talisman] de matostat

Cu multe scrijălituri
Ce foarte se potrivia
Cu slova ce au fost scris
Împăratul Solomon
În *Solomonia* sa
Pre care carte cetia
Pre adesea Domnul Ciubăr"
(131, p. 68).

Am avansat ipoteza că legendele talmudice referitoare la „pecetea lui Solomon" au generat sau, cel puțin, au influențat motivul „peatra [cartea] înțelepților [solomonarilor]" din tradiția populară românească. Numele de „carte" putea să-l primească avînd în vedere înțelesul arhaic, popular al acestui cuvînt: amuletă cu înscrisuri magice, talisman (*cf.* „Cartea de samcă"). Dar, în aceeași măsură, motivul respectiv putea fi generat/influențat și de motivul „Cartea lui Solomon" (*Solomonia*). La jumătatea secolului al XIX-lea, pentru ardeleanul Paul Vasici, „*Cartea Șolomonia* este o peatră [din posesia șolomonarilor – n. A.O.]... și cele ce se cuprind într-însa sînt numai din nouă slove alcătuite" (99), în timp ce pentru moldoveanul Costache Stamati, „Solomonia" este o „*carte de vrăji* și de preziceri, un fel de carte de zodii, atribuită împăratului Solomon" (28, p. 103), dar care este înrudită cu „baerul [= talismanul] de matostat" cu slove „scrijălite", folosit la „solomonii" (131, p. 68). Cred că aceste două motive alogene („Pecetea lui Solomon" și „Cartea lui Solomon") s-au suprapus în tradiția românească, generînd motivul „Cartea/piatra solomonarilor".

Rămîne de văzut care este istoria motivului „Cartea lui Solomon" și, mai ales, cum a pătruns (în secolele XVII-XVIII) acest motiv în conștiința populară românească.

În textul canonic al *Vechiului Testament*, în *Cartea regilor*, se vorbește pe larg despre marea înțelepciune cu care a fost dotat Solomon, dar nu se face nici o referire la vreo carte magică scrisă de acesta. Pentru a rămîne în spiritul epocii de care mă ocup, iată cum „sună" pasajul respectiv în traducerea făcută, în anul 1688, în *Biblia lui Șerban-Vodă*: „Și au dat Domnul învățătură și înțelepciune lui Solomon foarte, și revărsare inemii ca năsipul cel de pre lîngă mare. Și să înmulți învățătura lui Solomon foarte, mai mult decît mintea tuturor oamenilor vechi și mai mult decît toți înțelepții Egiptului... și se făcu numele lui întru toate limbilie [= popoarele] împrejur. Și au grăit Solomon 3.000 de pilde și cinci mii de cîntări. Și *au grăit* pentru lemne [= despre arbori], de la chedrul cel mare den Livan și pînă la isopul ce iase prin zid, și *au grăit* pentru [despre] dobitoace și pentru sburătoare și pentru tîrîtoare și pentru pești. Și au mers toate noroadele *să auză* înțelepciunea lui Solomon și luo daruri

de la toți împărații pământului cîți *auzeau* înțelepciunea lui" (III *Cartea regilor*, IV, 29-34 ; *cf.* 28, p. 91). Analog sînt prezentate lucrurile și într-un alt text biblic, atribuit de data aceasta chiar regelui iudeu : *Înțelepciunea lui Solomon*, VII, 17-21. Deci, conform textelor canonice, Solomon *a grăit* și nu *a scris*, iar „noroadele" *auzeau* și nu *citeau*.

Totuși, în *Talmud (Tractat Pesachim* 56a, *Berachoth* 10b; *cf.* 102, p. 224) se spune că Solomon este autorul unei „cărți de doftorii", abrogată și arsă ulterior de împăratul Iudeei, Iezechia (727-689 î.e.n.), pe motiv că bolnavii nu se mai rugau lui Iehova, ci foloseau remediile din „Cartea lui Solomon". Deja în secolul I e.n., legenda unor cărți scrise de Solomon făcuse carieră, astfel că istoricul evreu Josephus Flavius o rezumă în lucrarea sa *Antichități iudaice*. „Solomon a scris o mie și cinci cărți de ode și cîntări, precum și trei mii de pilde și proverbe. [...] N-a trecut cu vederea și nu a lăsat necercetat nici un domeniu al naturii și, firesc, despre toate a vorbit în termeni filozofici, dovedind că și-a însușit știința însușirilor lor de căpătîi. *Dumnezeu l-a învățat [pe Solomon] arta de a combate demonii* și priceperea de a-i vindeca pe oameni prin îndepărtarea lor. El a compus descîntece pentru lecuirea bolii, lăsînd chiar și niște invocații care alungau duhurile rele și le împiedicau să se întoarcă. Această metodă de vindecare mai are încă mare trecere la noi." (*Antichități iudaice*, VIII, 2, 5 ; *cf.* 202, p. 435 și 28, p. 92)

„Marea noutate adusă de Josephus Flavius – constată teologii – se referă la așa-numita *artă de a-i combate pe demoni*. El are meritul de a fi adunat în opera sa tradiții populare despre Solomon, pentru a face astfel din «fiul lui David» un mare *exorcist*, un *mag* prin excelență." (203, p. 183)

De altfel, Josephus Flavius descrie un ritual de exorcizare „solomonian", la care pretinde că a fost martor ocular. „Am văzut, de pildă, cu ochii mei cum concetățeanul meu, numit Eleazar, i-a eliberat pe unii care fuseseră în puterea demonilor, de față fiind Vespasian, fiii săi, tribunii și alți războinici. Vindecarea s-a făcut în felul următor. El a apropiat de nasul celui stăpînit de demoni un inel în care era vîrîtă una din rădăcinile folosite de Solomon în acest scop, l-a pus pe bolnav s-o adulmece, silind duhurile rele să iasă pe nări. Posedatul s-a prăbușit la pămînt și [Eleazar] a conjurat demonul să nu se mai întoarcă vreodată, a pomenit numele lui Solomon și a recitat invocațiile compuse de el [...]. Astfel s-au adeverit înțelepciunea și știința lui Solomon." (*Antichități iudaice*, VIII, 2, 5 ; *cf.* 202, pp. 435-436, și 28, p. 92)

Acest pasaj extrem de interesant se referă din nou la relația dintre „Cartea lui Solomon" („invocațiile compuse de el") și „Pecetea [inelul] lui Solomon". În legătură cu rădăcina cu virtuți magice

folosită de vrăjitorul evreu Eleazar, poate fi vorba de *Radix Polygonati*, rădăcina plantei *Polygonatum odoratum*, numită și *Sigillum Salomonis* („Pecetea lui Solomon"), despre care au scris Dioscoride (*Polygonon*) și Pliniu (*Polygonatos*). La noi, această plantă este denumită *Coada-cocoșului* sau *Pecetea-lui-Solomon* (125, p. 75).

Camillo Leonardo a găsit și publicat (în *Speculum lapidum*, Veneția, 1502) „o carte foarte veche despre figurile gravate pe diferite pietre prețioase", despre care credea „că a fost a lui Solomon". În acest tratat medieval se afirmă că anumite rădăcini de plante, puse sub pecetea magică a unui inel, compun un talisman care te face stăpîn peste „spiritele rele" (*cf.* 126, II, p. 325). În orice caz, tot ce amintea de Solomon era considerat ca avînd puteri asupra demonilor: numele regelui, cuvinte din cartea atribuită lui, planta cu numele *Pecetea-lui-Solomon* și chiar „fire de păr din barba lui Solomon", ca în legenda versificată de Costache Stamati:

„Drept în pept să-l izbești
Unde avanul de han
Poartă baer [= talisman] fermecat
Ce este puterea sa
Fiind în baer cusut
Un deget afurisit
Cîteva fire de păr
Din barba lui Solomon
Și alte lucruri drăcești"
(131, p. 77).

În primele secole ale erei noastre și în epoca bizantină, talismanele și cărțile atribuite lui Solomon au beneficiat de o carieră prodigioasă. În secolul al III-lea e.n., Origene îi blama pe creștinii care, imitîndu-i pe evrei, îl invocau pe Solomon contra demonilor. Pseudo-Pliniu recomanda împotriva febrei o amuletă de pergament – legată de brațul drept al bolnavului – pe care trebuia scris: „Du-te de la [cutare], Solomon te urmărește" (121, p. 60). Figura lui Solomon și cea a Sf. Sisinie se suprapun. Din Asia Mică pătrund în Europa de Sud-Est medalii talismanice reprezentîndu-l pe Solomon-Sisinios ca un sfînt creștin, aureolat, ecvestru, străpungînd cu o lance cu cruce un demon feminin cu corp de șarpe, numit printr-un atribut: *Memisemenos* („blestemata") (vezi 121, pp. 61-64; 191, p. 27).

Despre o carte magică scrisă de Solomon vorbesc și diverși autori bizantini: Gheorghios Monahul (secolul al IX-lea), Lexicograful Suidas (secolul al X-lea), Mihail Pselos (secolul al XI-lea), Nicetas Choniates (secolul al XII-lea), Nicetas Comnenul (secolul al XIII-lea) etc. Această „nouă Biblie" (*Biblos Solomônteios*)

29. Talisman reprezentîndu-l pe Solomon-Sisinios (în postura Sf. Gheorghe) străpungînd cu lancea cruciată un demon jumătate şarpe, jumătate femeie (Europa de Sud-Est)

era folosită – pentru a alunga sau invoca demonii – la toate nivelurile sociale, inclusiv la cele mai înalte: o împărătească bizantină (*cf.* Nicetas Choniates), un consilier imperial (*cf.* Nicetas Comnenul) etc. (121, p. 59). În Occidentul medieval, această colecție de formule de magie practică, atribuită lui Solomon, circula sub denumirea de *Salomonis Citatio*, *Les Pentacles de Salomon*, *Les Clavicules de Salomon*, *Les Quatre Anneaux de Salomon* sau *Salomonis Schlüssel*. Ultima formulă, de exemplu, este evocată de Faust pentru a se apăra de Mefistofel (J.W. Goethe, *Faust*, I) (134, pp. 221-223; 150, p. 224).

La români erau în uz cărți de prevestire și de noroc – numite *Roata lui Solomon* sau *Carte ghicitoare a împăratului Solomon* –, cum sînt cele din secolele XVIII-XIX, comentate de M. Gaster (102, pp. 344-346). Cu sensul de „carte de vrăji și de preziceri atribuită împăratului Solomon", românii foloseau termenul *Solomonie* (sau *Solomonărie*), similar cu bulgarii (*Solomonija*), rutenii (*Salimon*), grecii (*Biblos Solomônteios*) etc. (28, p. 104). Principala filieră prin care legenda referitoare la o carte scrisă de Solomon a pătruns în tradiția populară românească a fost cea a cronografelor bizantine. Deja în secolul al IX-lea, Gheorghios Monahul, supranumit *Amartolos* (= „păcătosul"), introducea această legendă apocrifă în cronograful său, care a fost de timpuriu (secolul al X-lea) tradus în limba slavă, pătrunzînd în literatura bulgară. Cópii după acest cronograf s-au făcut și în Țările Române (vezi, de exemplu, mss. BAR 320 din secolul al XVI-lea).

În limba română, legenda s-a răspîndit începînd cu jumătatea secolului al XVII-lea, o dată cu traducerea cronografelor greco-bizantine (mai ales, probabil, prin cronograful lui Dorotei al Monembasiei, care a preluat legende apocrife din *Cronica* lui Gheorghios Amartolos). Astfel, într-un *hronograf* românesc din secolul al XVIII-lea, după ce se descrie marea înțelepciune a lui Solomon – „dată de la Dumnedzău" – și se inventariază calitățile sale taumaturgice („știa și cum va lega pre diavoli și cum îi chema pe numele lor și toate vrăjile"), se spune: „Că, de lovea boala pe vreun om, el să și lecuia cu aceale ierbi ce le *dedeasă scrisoare Solomon*, cît de o vreme mai uitasă oamenii a să închina lui Dumnedzău și a să ruga pentru boale, pînă stătu împărat Iezechie. Și văzînd că au părăsit oamenii a să închina și a să ruga lui Dumendzău pentru boale, au trimis de au strîns toate *cărțile* acelea și le-au aruncat în foc, de au ars. Și încă dentru acelea *învățături* a lui Solomon sînt doftorii pînă astădzi" (102, p. 224; vezi același episod și în alte cronografe românești, de exemplu, mss. BAR 4865, *cf.* 192, p. 95).

Putem presupune deci că motivul „Cartea lui Solomon" (pătruns în tradiția populară românească, prin cronografe, în secolele XVII-XVIII) s-a suprapus motivului „Pecetea lui Solomon" (pătruns, prin romanele populare, în aceeași perioadă), generînd sau doar reformulînd motivul „Cartea solomonarului". Fenomenul s-a produs în aceeași perioadă, prin aceeași filieră și în aceleași condiții (prezentate într-un paragraf anterior) în care vrăjitorul popular a trecut – simbolic și onomastic – sub patronajul legendarului rege Solomon. Probabil că, înainte de această epocă, vrăjitorul popular cu atribuții meteorologice *rostea* un descîntec și nu îl *citea*. Astfel, în unele enclave etnice conservatoare (cum este, de exemplu, zona Munților Apuseni) – în care contaminările și alterările culturale au fost sensibil mai reduse –, „Cartea solomonarului" este rar atestată (vezi, de exemplu, 39, p. 29). În astfel de zone, solomonarul rostește, de regulă, „niște descîntece" (49, p. 189) sau pronunță „vorbe neînțelese" sau „oarece vorbe" (18, pp. 166, 171), sau „porunci" (date „cu tot duhul, nu numai cu buzele" – 109, p. 178), fără să se facă referiri la vreo „carte".

Faptul că legenda consemnată în cronografele bizantine și, respectiv, românești își are sorgintea într-o legendă talmudică a fost consemnat deja de Moses Gaster (102, pp. 224-225). Prezența atît în Talmud, cît și în cronografe a episodului „arderii" cărții lui Solomon de către Iezechia nu lasă nici un dubiu în acest sens. (Pe la 1350, papa Inocențiu al VI-lea a repetat, după două milenii, gestul regelui iudeu Iezechia, dînd foc unei cărți groase intitulate *Livre de Salomon* – 121, p. 59).

De fapt, în măsura în care a existat, „Cartea lui Solomon" nu a fost *arsă* de oamenii lui Iezechia, ci *distrusă*, pentru simplul motiv că ea nu era scrisă pe hîrtie sau pergament, ci (în mod firesc pentru evreii din secolul al X-lea î.e.n.) săpată în piatră. Sub această formă este consemnată legenda în secolul al X-lea e.n., în *Lexiconul Suidas* (s.v. *Ezechias*), unde se spune că noul rege iudeu a distrus „Cartea lui Solomon", care cuprindea descîntece și leacuri împotriva tuturor demonilor bolilor, „carte" care era săpată în piatră la poarta templului (*cf.* 28, p. 93).

Probabil că tot la acest eveniment se referă un pasaj din *Vechiul Testament*, în care se spune că Iezechia „a sfărîmat stîlpii cu pisanii idolești" (II *Regi*, 18, 4). Gestul regelui iudeu nu a fost unul singular. El a „desființat închinarea de pe înălțimi" și a sfărîmat toate „Asherah". Adică a dărîmat toți stîlpii de lemn simbolizînd-o pe zeița Astarteea, zeiță cinstită de Solomon, căreia i-a ridicat „capiști pe înălțimi" (*cf.* I *Regi*, 11, 5 și II *Regi*, 23, 13). El a distrus chiar „șarpele de aramă pe care îl făcuse Moise, căci pînă în vremea aceea fiii lui Israil îi aduceau tămîieri" (II *Regi*, 18, 4). Aceste acțiuni reformatoare, de purificare și de renaștere a iahvismului, întreprinse de regele Iezechia (727-689 î.e.n.) sub influența proorocului Isaia, au avut nu numai un caracter religios, dar și politic. Ele vizau subminarea dominației străine, în speță a celei asiriene. Închei, consemnînd faptul că, dacă Iezechia a dispus distrugerea „literaturii magice" atribuite lui Solomon, în schimb el a păstrat și a popularizat literatura sapiențială atribuită tot acestuia. Astfel, despre *Proverbele lui Solomon* se spune că „le-au strîns oamenii lui Iezechia, regele lui Iuda" (*Proverbele lui Solomon*, 25, 1).

*

În legătură cu motivul „Cartea solomonarului", mai vreau să relev un singur aspect. Se credea că, de regulă, „cărțile magice" nu pot fi citite/înțelese decît de inițiați. Acest submotiv apare în basmele românești : „și cartea ceea numai ei o cunoșteau" (6, p. 254). Și în basmele de aiurea, în care un ucenic (ca și solomonarul) învață „cartea de vrăji" în „școala" diavolului sau a unui vrăjitor. Într-un basm arab, un astfel de ucenic, în prima zi, „luă cartea și o deschise ; ci nu știu să descifreze nici un cuvînt". După o lună, neofitul „încă nu izbutise să afle în ce fel trebuia s-o țină spre a o citi" (117, p. 123). Scrisul din cărțile de magie poate fi nu numai *ilizibil* sau *ininteligibil*, dar chiar *invizibil*. În Europa medievală se credea că vestitele cărți de conjurații magice, numite *Grimoires* sau *Les Clavicules de Salomon*, erau scrise pe foi de un purpuriu

violent, care „ardea" ochii profanilor, scrierea fiind astfel *vizibilă* doar pentru inițiați. (128, p. 179).

Caracteristici similare posedă și „Cartea solomonarilor" din tradiția mito-folclorică românească. Credințele populare le subliniază în mod expres: șolomonarii învață în „școala de șolomonărie" să citească „șolomonește" (99) „din cărți pe cari alți oameni nu le pricep și nu le știu ceti" (8, p. 145). Sau „învăț cît e lumea – declară un șolomonar – din cărți mari, din care nime[ni] nu știe ceti, afară de mine" (8, p. 142).

Desigur, principalul motiv al acestei situații este caracterul secret al actului inițiatic. Chiar și statutul de solomonar trebuie tăinuit: „Ei nicicînd nu se dau de [= drept] șolomonari înaintea oamenilor..." (8, p. 142). Cîteodată, interdicția este impusă ca o condiție de ieșire din „groapa balaurilor" (12, p. 808; 193, p. 310). Interdicția de a pomeni cuiva – chiar și „dascălului" – despre învățarea „cărții de farmece" apare în basmele românești („Și, să nu-i spui [drăcoaicei] că ai învățat carte, măcar de te-ar omorî"; *cf.* 6, p. 250) în aceeași formă în care apare în basmele orientale: „Am să te învăț eu cartea de vrăji; ci, cînd are să vină maghrebinul, să-i spui că nu ai învățat-o" (117, p. 124).

Neputința profanilor de a citi/înțelege „Cartea solomonarului" (sau alte „cărți" similare) are și o altă explicație, mai pragmatică. Astfel de scrieri erau pline de semne magice și cabalistice, de formule magice scrise cu diverse caractere exotice (mai ales ebraice). Iată ce scria, în secolul al XIII-lea, celebrul Roger Bacon, în tratatul său *De secretis operibus artis et naturae*: „Înțelepții, pentru a-și ascunde gîndurile, pentru a nu fi înțeleși decît de cei studioși și inițiați, au inclus în operele lor nenumărate pasaje pe care le-au făcut de neînțeles prin caracterele de litere folosite, prin versuri, cînturi și cuvinte enigmatice și figurative, prin utilizarea de consoane neînsoțite de vocale – așa cum fac evreii, caldeenii, sirienii, arabii –, prin amestecarea diverselor genuri de litere – ebraice, grecești și latine, și chiar de litere inventate" (121, p. 307).

Faptul că în „Cartea solomonarului" se utilizau, probabil, diverse formule magice scrise și cu caractere ebraice i-a făcut pe țăranii români să o asemene sau chiar să o identifice cu cărțile de rugăciune ale evreilor. Astfel, „în Bucovina [se] cred[e] că taina «școlii de șolomonărit» o știu numai jidovii din cartea din care se roagă ei toamna, la sărbătoarea lor cea mare" (8, p. 146). De aici, nu a mai fost decît un singur pas pînă la nașterea insolitei credințe, atestată tot în Bucovina, că „Șolomonarii îs jidovi" și că „din altă lege nu pot ieși șolomonari, decît din jidovi" (8, p. 143; vezi și nota 201).

Note

1. Mircea Eliade – *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
2. Vilmos Diószegi – „Die überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur", în *Acta ethnographica*, VII, pp. 97-135, Budapest, 1958.
3. Ion Taloș – „Solomonarul, în credințele și legendele populare românești", în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, tom XXV, Iași, 1976, pp. 39-53.
4. Mihai Coman – *Sora Soarelui. Schițe pentru o frescă mitologică*, Editura Albatros, București, 1983.
5. Traian Herseni – „Le dragon dace", în *Ethnologica*, nr. 1/1979, București, pp. 13-22.
6. Eugen Agrigoroaiei – *Țara neuitatelor constelații. Folclor arhaic românesc*, Editura Junimea, Iași, 1981.
7. Petru Ursache – *Prolegomene la o estetică a folclorului*, Editura Cartea Românească, București, 1980.
8. Traian G[h]erman – *Meteorologie populară. Observări, credințe și obiceiuri*, Blaj, 1928.
9. Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea – *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970.
10. Marie-France Guesquin – *Le mois des dragons*, Paris, 1981.
11. Constantin Eretescu – „Ființele mitologice în legendele românești", în *Revista de Etnografie și Folclor*, tom 21, nr. 2, București, 1967, pp. 123-131.
12. Elena Niculiță – *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903.
13. *** *Legende populare românești*, vol. I, ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill, Editura Minerva, București, 1981.
14. Mircea Eliade – *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1979.
15. Georges Dumézil – *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*, Paris, 1939.
16. René Guénon – *Le Symbolisme de la croix*, Paris, 1931, cap. XIV, pp. 178-188.
17. Demény Istvan Pál – „A taltos és a garabonciás Arany János müveiben", în *Népismereti dolgozatok 1980*, Kriterion könyvkiado, Bucarest, 1980.
18. Maria Ioniță – *Cartea vîlvelor. Legende din Apuseni*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
19. Ion Iliescu, Ana Șoit – *Cîntece populare minerești*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
20. Sim.Fl. Marian – „Mitologie daco-română. Solomonarii", în *Albina Carpaților*, III, Sibiu, 1878, pp. 54-56.
21. Mircea Eliade – *Méphistophélès et l'androgyne*, Gallimard, Paris, 1962.
22. Mircea Eliade – *Mitul reintegrării*, București, 1942.

23. Moses Gaster – „Sholomonar, d.i. der Grabancijaš dijak nach der Wolksüberlieferung der Rumänen", în *Archiv für slavische Philologie*, vol. 7, Berlin, 1884, pp. 281-290.
24. W. Schmidt – *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens*, Hermannstadt, 1866, pp. 16-17.
25. V. Jagić – „Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijas dijak und ihre Erklärung", în *Archiv für slavische Philologie*, vol. 2, pp. 437-481, Berlin, 1877.
26. Al. Popescu-Telega – *Asemănări şi analogii în folklorul român şi iberic*, Craiova, 1927.
27. Nicolae Cartojan – *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I şi II, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.
28. I.-A. Candrea – „Preminte Solomon. Legendele solomoniene în basmele şi credinţele noastre", în *Cercetări folklorice*, I, Bucureşti, 1947, pp. 91-106.
29. I.-A. Candrea – *Folklorul medical român comparat*, Bucureşti, 1944.
30. Fr. Müller – *Siebenbürgische Sagen*, Braşov, 1857, pp. 177-178.
31. Nicolae Cartojan – *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
32. Alexandru Duţu – *Coordonate ale literaturii româneşti în secolul al XVIII-lea (1700-1821). Studii şi texte*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.
33. Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru – „Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova", în *Anuar de lingvistică şi istorie literară*, tom XXIX, B, Iaşi, 1983-1984, pp. 107-127.
34. Anca Pop-Bratu – *Pictura murală maramureşeană. Meşteri zugravi şi interferenţe stilistice*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982.
35. W. Podlacha, Grigore Nandriş – *Umanismul picturii murale postbizantine*, vol. I şi II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985.
36. Sim.Fl. Marian – *Înmormîntarea la români. Studiu etnografic*, Bucureşti, 1892.
37. Nestor Vornicescu – *Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV-XVI*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984.
38. I.I. Popa – „Contribuţii la studiul practicii magice în Banat", în *Folclor literar*, vol. I, Timişoara, 1967, pp. 151-181.
39. Gh. Pavelescu – *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti, 1945.
40. F.E. Lorint, J. Bernabé – *La sorcellerie paysanne. Approche anthropologique de l'Homo Magus, avec une étude sur la Roumanie*, Bruxelles, 1977.
41. Mircea Eliade – *De la Zalmoxis la Genghis-han*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.
42. N. Gostar, V. Lica – *Societatea geto-dacică, de la Burebista la Decebal*, Editura Junimea, Iaşi, 1984.
43. A. Bodor – „Cu privire la *kapnobatai* şi la *polistai* la daci", în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, seria *Historia*, fasc. I, 1965.
44. Sándor Solymossy – „A Garabonciás", în *A Magyarság néprajza. Harmadik kiadás*, vol. II, f.a.
45. I.I. Russu – *Limba traco-dacilor*, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1959.

46. Tudor Pamfile – *Sărbătorile de vară la români*, Bucureşti, 1911.
47. Tudor Pamfile – *Povestea lumii de demult*, Bucureşti, 1913.
48. Tudor Pamfile – *Mitologie românească, I, Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, 1916.
49. I.A. Zane – *Proverbele românilor*, vol. VII, Bucureşti, 1902.
50. Artur Gorovei – *Literatura populară II* (ediţia I – *Descîntecele românilor. Studiu de folclori*, Bucureşti, 1931), Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
51. Nicodim Milaş – *Canoanele Bisericii ortodoxe, însoţite de comentarii*, vol. I, partea I, Arad, 1930; partea a II-a, Arad, 1931.
52. *** *Pidalion sau Kîrma korabiei înţelese a katoliceştei şi apostoleştei Biserici a ortodocşilor*, Mănăstirea Neamţ, 1844.
53. Oszkár Asbóth – „Der Garabonciás diák nach der Volksüberheferung der Magyaren", în *Archiv für slavische Philologie*, vol. 4, Berlin, 1880, pp. 611-627.
54. Linda Degh – *Folktales of Hungary*, Chicago, 1969.
55. Al. Vasiliu – *Literatura populară din Moldova*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.
56. Ioan P. Couliano – *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1984.
57. *** *Pravila bisericească (numită cea mică) tipărită în Monastirea de la Govora la anul 1640* şi *Pravila lui Mateiu Bassarab cu canoanele sânţilor apostoli (intitulată Îndreptarea Legei) tipărită la Tîrgovişte în anul 1652*, Bucuresci, 1885.
58. Diogene Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1963.
59. *** *Filozofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a II-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.
60. *** *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1975.
61. Victor Kernbach – *Miturile esenţiale. Antologie de texte*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.
62. Victor Kernbach – *Dicţionar de mitologie generală*, Editura Albatros, Bucureşti, 1983.
63. *** *Pasărea fericirii. Basme populare din China*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.
64. *** *Filozofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea 1, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.
65. *** *Texte dialectale*, culese de Emil Petrovici; Supliment la *Atlasul linguistic român* II, Sibiu-Leipzig, 1943.
66. I.I. Russu – *Etnogeneza românilor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
67. E.R. Dodds – *Dialectica spiritului grec*, traducere Catrinel Pleşu, prefaţă Petru Creţia, Editura Meridiane, Bucureşti, 1983; vezi şi ediţia a II-a, *Grecii şi iraţionalul*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.
68. Ariton Vraciu – *Limba daco-geţilor*, Editura Facla, Timişoara, 1980.
69. Orfeu – *Imnuri*, în româneşte de Ion Acsan, Editura Univers, Bucureşti, 1972.
70. Gr.G. Tocilescu – *Dacia înainte de romani*, Bucureşti, 1880.

71. *** *Izvoare privind istoria României*, vol. I, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1964.
72. Vasile Pârvan – *Getica. O protoistorie a dacilor*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982.
73. I.I. Russu – „Religia geto-dacilor. Zei, credinţe, practici religioase", în *Anuarul Institutului de studii clasice*, vol. V, 1944-1948, Cluj, 1949, pp. 61-139.
74. H. Daicoviciu – *Dacii*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972.
75. Constantin Daniel – „De l'origine thraco-gète du mythe des hyperboréens", în *Ethnologica*, Bucureşti, 1983, pp. 153-158.
76. Poveste culeasă de Elena Niculiţă-Voronca, publicată în „Ion Creangă" VI, 1913, pp. 305-306.
77. Gheorghe Muşu – *Zei, eroi, personaje*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.
78. B.P. Haşdeu – *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. III, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.
79. Al.T. Dumitresscu – „Ler împărat (împăratul Galerius)", în *Revista pentru istorie, archeologie şi filologie*, vol. XII-XV, 1911-1914.
80. *** *Izvoarele istoriei României*, vol. II, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1970.
81. Cristea Sandu Timoc – *Cîntece bătrîneşti şi doine*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.
82. V.I. Propp – *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.
83. V.A. Urechia – *Codex Bandinus*, Bucureşti, 1895.
84. Gheorghe Muşu – „Ritul nudităţii magice pe meleagurile ţării noastre şi la alte popoare", în *Studii clasice*, XIII, Bucureşti, 1971, pp. 159-170.
85. Romulus Vulcănescu – *Mitologie română*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1985.
86. Gheorghe Brătescu – *Procesele vrăjitoarelor*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1970.
87. Mircea Eliade – *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Bucureşti, 1943.
88. C. Brăiloiu şi colect. – *Folclor din Dobrogea*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.
89. Dumitru Bălăeţ – „Herodot şi săgetarea", în *Viaţa Românească*, an LXXIX, nr. 5, Bucureşti, 1984, pp. 89-96.
90. B.P. Hasdeu – *Cuvente den bătrîni*, tom II, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1983.
91. Doru Mihăescu – „Cronografele româneşti I", în *Memoriile secţiei de ştiinţe filologice, literatură şi artă*, seria IV, tom I, 1977-1978, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1980, pp. 45-77.
92. Ion Budai-Deleanu – „Ţiganiada" (versiunea I), în *Buciumul românu*, I, 1875, şi II, 1877, Iaşi.
93. Ov. Bârlea – „Folclorul în *Ţiganiada* lui I. Budai-Deleanu", în *Studii de folclor şi literatură*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967, pp. 497-567.
94. Ion Budai-Deleanu – *Ţiganiada*, ediţie îngrijită de Florea Fugariu, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.

95. Adrian Fochi – *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea : Răspunsurile la chestionarele lui N. Densusianu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.
96. Samuelis Klein – *Dictionarium Valachico-Latinum*, Budapest, 1944.
97. *** *Şcoala Ardeleană*, I, ediţie critică, note, bibliografie şi glosar de Florea Fugariu, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.
98. *** *Lesicon Românescu – Lătinescu – Ungurescu – Nemţescu, care de mai mulţi autori, în cursul a treizeci şi mai multoru ani, s-au lucratu*, Budae, 1825.
99. Dr. (Paul) V(asici) – „Peatra înţelepţilor", în *Foaie pentru minte, inimă shi literatură*, nr. 4/21 ianuarie 1840, Brashov, p. 32.
100. Ion Lungu – *Şcoala Ardeleană. Mişcare ideologică naţională iluministă*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.
101. Anton Dumitriu – *Cartea întîlnirilor admirabile*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1981.
102. Moses Gaster – *Literatura populară română*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.
103. Ioan Petru Culianu – „Reconstituiri în domeniul mitologiei româneşti" (prezentare şi dialog consemnate de Andrei Oişteanu), în *Revista de istorie şi teorie literară*, nr. 3/1985, Bucureşti, pp. 89-93. Vezi acelaşi text la Andrei Oişteanu – *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997 (ediţia a II-a: 1998), pp. 344-346.
104. I.I. Russu – „Cuvinte autohtone în limba română", în *Dacoromania*, vol. XI, Cluj, 1948, pp. 148-183.
105. Lazăr Şăineanu – *Dicţionar universal al limbei române*, ediţia a VI-a, Editura Scrisul Românesc, 1929.
106. Ion Horaţiu Crişan – *Spiritualitatea geto-dacă. Repere istorice*, Editura Albatros, Bucureşti, 1986.
107. D. Berciu – *Arta traco-getică*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1969.
108. Eusèbe Salverte – *Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et les miracles*, Paris, 1843.
109. Petru Rezuş – *Dochiţa împărătiţa. Basme şi poezii populare în Ţara de Sus*, Bucureşti, 1972, pp. 172-180.
110. Gh. Muşu – *Din mitologia tracilor. Studii*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1982.
111. Mircea Eliade – *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, 1988.
112. Moses Gaster – *Chrestomaţie română*, vol. II, Bucureşti, 1891.
113. Dimitrie Georgescu – *Sinodul II Trulan sau Quinisext*. Teză pentru licenţă, Universitatea Bucureşti, Facultatea de Teologie, Bucureşti, 1900. Este de remarcat faptul că autorul preferă formula „cei ce se numesc observatori de nori", considerînd că este vorba de vrăjitori care prevesteau viitorul, observînd „figurile pe care le făceau norii, mai ales cînd apunea soarele" (p. 55).
114. *** *Poezii populare*, vol. III, *Descîntece*, prefaţă de Enea Hodoş, Sibiu, 1912.
115. Paul Regnaud – *Comment naissent les mythes*, Paris, 1898.

116. P. Ispirescu – *Legende sau basmele românilor, adunate din gura poporului...*, Bucureşti, 1882; basmul „Porcul cel fermecat".
117. *** *Cartea celor o mie şi una de nopţi*, vol. XIV, Editura Minerva, Bucureşti, 1976, pp. 121-124.
118. Viorica Mihai – „Puncte de vedere privind scrierea dacilor", în *Anale de istorie*, nr. 1/1979, Bucureşti, pp. 95-129.
119. L.I. Ciomu – „Un vechi monument epigrafic slav la Turnu-Severin. O rugăciune-descîntec slavo-sîrbă din sec. 13-14", în *Revista istorică română*, VII, 1938, p. 210.
120. Ovidiu Papadima – *Literatura populară română*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.
121. Jean Marquès-Rivière – *Amuletes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Payot, Paris, 1938.
122. Diodor din Sicilia – *Biblioteca istorică*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1981.
123. Lucian Blaga – *Despre gîndirea magică*, Bucureşti, 1941.
124. Vasile Bogrea – *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971.
125. Valer Butură – *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.
126. Eugenio Battisti – *Antirenaşterea. Cu un apendice de manuscrise inedite*, vol. I şi II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982.
127. Ioana Ene – „Un document etnografic foarte rar. Tableta apotropaică din colecţia muzeului judeţean Vîlcea", în *Buridava. Studii şi materiale*, nr. 4, Rm. Vîlcea, 1982, pp. 247-250.
128. J. Tondriau, R. Villeneuve – *Dictionnaire du Diable et de la démonologie*, Marabout Université, Verviers, 1968.
129. Lazăr Şăineanu – *Basmele române...*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.
130. Ştefan Ciobanu – *Istoria literaturii române vechi*, Bucureşti, 1947.
131. Cav(aler) C(ostache) Stamati – *Povestea povestelor*, Iaşi, 1843.
132. Moses Gaster – „Ciubăr-Vodă mîncat de guzgani", în *Revista pentru istorie, arheologie şi filologie*, II, 1883, pp. 185-191.
133. A.D. Xenopol – *Istoria românilor din Dacia traiană*, vol. II (ediţia a IV-a), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
134. Kurt Seligmann – *Le Miroir de la Magie. Histoire de la magie dans le monde occidental*, Paris, 1961.
135. „În unele versuri, pe care le-am citit – afirmă Pausanias –, se spune că Boreas ar fi înzestrat pe Musaios cu darul zborului. După părerea mea, aceste versuri aparţin lui Onomacritos." (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, I, 22, 7)
136. În legătură cu fumigaţiile de plante narcotice şi halucinogene, atestate la sciţi (Herodot) şi la traci (P. Mela, Solinus, Pseudo-Plutarh), vezi, mai jos, capitolul „Utilizarea magico-rituală a narcoticelor la geto-daci şi români".
137. Nu numai sunetele toacei sînt învestite cu puteri meteorologice, dar şi toaca însăşi, ca obiect. În caz de secetă, pentru a declanşa ploaia, se fură toaca de la biserică şi se aruncă în fîntînă, rîu etc. (95, pp. 255-256). De asemenea, se crede că sunetele clopotelor pot să pornească ploaia (95, p. 254) sau să oprească furtuna şi grindina (T. Papahagi – *Mic dicţionar folkloric*, Bucureşti, 1979, pp. 147 şi 275).

„Românii noştri – scria cu naivitate Gheorghe Şincai, în jurul anului 1800 – nu rău fac că trag clopotele înaintea vremilor celor grele pentru că, prin sunetul clopotelor, mai vîrtos de sînt mari clopotele, norii se risipesc precum ne-nvaţă esperienţa." (177, p. 153) Într-un text inedit, Sim.Fl. Marian consemna obiceiuri şi credinţe interesante referitoare la „păzitorii de grindine" şi la „credinţa poporului român că trăgîndu-se clopotele cînd vine o grindină mare, gheaţa sau peatra se-mprăştie şi astfel hotarul e scutit de-o primejdie". „Pentru acest scop – continuă Marian – mai fiecare sat tocmeşte doi oameni, ca aceştia totdeauna să tragă clopotele cînd văd că se apropie o grindină de hotarul satului. Pentru aceasta capătă ei, toamna, de la fiecare gospodar o dirmelie [= baniţă] de ciucălăi de păpuşoi. Dacă însă vine o vreme grea, o grindină mare, şi ei nu trag clopotele sînt pedepsiţi cu închisoare şi pedeapsă în bani." (Sim.Fl. Marian – *Satul, Studii etnografice*, mss. BAR, nr. 4076, f. 12) În aceeaşi epocă (sfîrşitul secolului al XIX-lea) este atestat obiceiul de a tocmi solomonari pentru a păzi holdele sătenilor (149, pp. 153-154).

138. Pentru funcţii asemănătoare (reglementarea regimului meteorologic), paparudele primesc daruri rituale asemănătoare (ouă, mălai, brînză, lapte, miere etc.). „Nu este vorba, cum s-ar deduce din scrutarea stadiului actual de evoluţie al obiceiului, de simpla răsplătire a demersului magic prestat de grupul de actanţi în beneficiul comunităţii şi al gospodăriilor ce o compun, ci de un act ritual adînc înrădăcinat în credinţe şi practici străvechi de promovare a manei holdelor, a belşugului, a fecundităţii şi fertilităţii." (*cf.* Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare româneşti. Tipologie şi corpus de texte*, I, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, pp. 132-137)
139. Sim.Fl. Marian – „Datinele superstiţiunile poporului român (Solomonariul, Formarea gheţii, Întoarcerea gheţii, Contra-Solomonariul, Alte superstiţiuni despre producerea ploii, Originea Solomonariului şi a Farmazonului, Balaurul)", în *Familia*, an VI, nr. 13, 1870, pp. 147-150 şi pp. 157-158.
140. Jean Coman – „Zalmoxis", în *Zalmoxis*, II, Paris, 1939, p. 106.
141. Jacques Lemoine – „Mythes d'origine, mythes d'identification", în *L'Homme*, nr. 101, 1987, pp. 58-85.
142. Yuan-ke – „Miturile Chinei antice", Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
143. A.I. Odobescu – „Fumuri archeologice, scornite din lulele prehistorice", în *Columna lui Traian*, nr. 4, februarie 1873, pp. 49-51; este un răspuns polemic la articolul lui Cezar Bolliac – „Archeologie, Usul fumatului din timpii prehistorici", în *Trompeta Carpaţilor*, nr. 1045, 1873.
144. Cezar Bolliac – „Archeologia", în *Trompeta Carpaţilor*, nr. 1054, 1873.
145. Mahomet – *Le Koran*, tom I, Paris, 1921.
146. *** *Filozofia greacă pînă la Platon*, vol. II, partea a II-a, Bucureşti, 1984.
147. Mircea Eliade – *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974.
148. „Conform multor tradiţii – observa Mircea Eliade –, putinţa de a zbura o aveau, în timpurile mitice, toţi oamenii; toţi puteau ajunge

la cer, fie pe aripile unei păsări fabuloase, fie pe nori. Nu e necesar să repetăm toate detaliile simbolismului zborului [...] Vom adăuga doar că o credință universală, amplu atestată în Europa, acordă vrăjitorilor și vrăjitoarelor capacitatea de a zbura prin aer." (*cf.* 1, pp. 478 și urm.)

149. Tudor Pamfile – *Văzduhul, după credințele poporului român*, București, 1916.
150. Ioan Petru Couliano – *Éros et Magie à la Renaissance, 1484*, Flammarion, Paris, 1984.
151. Imaginea încălecării unui demon meteorologic, Murga (o personificare a norilor de furtună), este atestată și în folclorul copiilor, în descîntecele de alungat norii. Vezi Andrei Oișteanu – „Murga – o ființă mitologică", în *Vatra*, nr. 9/1986 și 10/1986, și A. Oișteanu – „Reminiscențe mitico-rituale în folclorul copiilor", în *Folclor literar*, vol. VII, Timișoara, 1988, pp. 51-80.
152. Vezi, în acest sens, studiul lui I.P. Culianu și C. Culianu – „Interferences between Iconography and Folklore in Roumania", în *Visible Religion*, Leiden, 1983, pp. 40-57.
153. Indra, zeul vedic al fulgerului, este supranumit în texte *Meghavahana* = „Cel care călărește norii" (*cf. New Larousse Encyclopedia of Mythology*, New York, 1974, p. 326). Același supranume îl poartă și divinitățile semite. Zeul asiro-babilonian al furtunii, Adad-Ramman, este numit „Călărețul norilor de furtună" (*cf. Tăbliţele de argilă. Scrieri din Orientul antic*, București, Editura Minerva, 1981, p. 115), zeul fenician al furtunii, Baal-Hadad, poartă epitetul *rkb'rpt* = „Călărețul norilor" (*cf. Gîndirea feniciană în texte*, București, 1979, pp. 211 și 324) și, similar, Iahve este numit *rokeb ba'rabot* = „Călărețul norilor" (*cf. Psalmi*, 65, 5).
154. Herodot – *Istorii* (Editura Științifică, București, 1964, vol. II, p. 198); Juvenal – *Satire*, X (Editura Univers, București, 1986, p. 129) și Eschil – *Perșii* (Editura Univers, București, 1982, p. 117).
155. „– Să te încolăcești [șarpe] în jurul pămîntului de nouă ori și să-l aperi de prăpădul apelor" (fragment de legendă cosmogonică românească, *apud* 85, p. 246). O credință populară similară este atestată și la sud de Dunăre: „ceea ce ține pămîntul încercuit ca să nu se hîrnească în apă, este un șarpe încolăcit în jurul său." (T. Pamfile – *Pămîntul*, București, 1924, p. 23) Pentru forma arhetipală, de *uroboros*, a șarpelui care înconjoară pămîntul, vezi frecventele imagini din baladele populare de tipul: „Munte ocolit,/ Șarpe-ncolăcit". Universală nu este numai credința în circularitatea apei (și a „duhului" ei) care înconjoară pămîntul, dar și reprezentarea apotropaică pe veșmîntul/scutul eroului. Okeanos – „noian care-ncinge pămîntul" – este reprezentat de Hefaistos pe circumferința scutului destinat lui Ahile (Homer – *Iliada*, 594-595). La Pherekydes din Syros, *Okeanos* apare în forma *Ogenos* (*cf.* accad. *Uggina* = cerc), a cărui imagine este brodată de Zeus pe mantia cerească (peplos) oferită Chtoniei (*cf.* 64, p. 82). În descîntecele românești „de dragoste", brîul care înconjoară talia de nouă ori devine un balaur zburător: „Brîu de nouă coturi,/ Fă-te șarpe cu nouă colțuri,/ Cu nouă aripi zburătoare..." (167, p. 388).

156. Pentru mentalitatea mitică arhaică, balaurul nu este propriu-zis o *ființă* (neputînd fi deci nimicit), ci un *principiu* (al Haosului). Înfruntarea dintre principiul Ordinii și cel al Haosului nu s-a încheiat o dată cu cosmogeneza, ci continuă „zi de zi" (*cosmogeneza perpetuă*), în orice situație în care Haosul încearcă să-și impună primatul, periclitînd ordinea cosmică. Astfel se explică de ce, după ce Bel-Marduk „ucide" și despică balaurul Tiamat, același zeu este implorat ca, „în viitorul omenirii", „să învingă el pe Tiamat" (*cf. Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, București, 1975, p. 50). Pentru mentalitatea egipteană arhaică, „cosmogonia este reluată în fiecare dimineață, cînd zeul solar îl «alungă» pe șarpele Apophis, fără a reuși totuși să-l nimicească; deoarece Haosul (= Tenebrele) reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil" (Mircea Eliade – *Istoria credințelor...*, vol. I, București, 1981, p. 95). În aceeași sferă de semnificații mito-simbolice poate fi inclusă și regenerarea capetelor tăiate ale balaurului, ca în basmele românești, sau transformarea lui, după „ucidere", în alte forme de manifestare stihială (musca columbacă, de exemplu), ca în balade. Uciderea balaurului de către zeu/erou trebuie privită ca fiind doar o formulare narativă „imperfectă", o alegorie a „îmblînzirii", „înfrînării", „supunerii" lui; adică exact scopul și rezultatul acțiunii solomonarului.
157. Vasile Lica – „Observații asupra «nemuririi» getice", în *Analele științifice ale Universității Al.I. Cuza*, tom XXII, S. III a, Iași, 1976, pp. 125-130.
158. De-a lungul carierei sale militare, Galerius a primit nu numai titlul de *Carpicus Maximus*, dar și pe cele de *Sarmaticus Maximus, Gothicus Maximus* și *Persicus Maximus*. Acest din urmă titlu l-a căpătat în urma strălucitei sale campanii antipersane din anul 297. În urma acestei victorii, Galerius a ordonat ridicarea unui *Arc de triumf* la Salonic (reședința sa). Pe basoreliefurile de marmură păstrate pînă azi este reprezentat în diferite ipostaze Caesar-ul Galerius, înconjurat de ostași purtînd „stindarde dacice" în formă de balauri. Istoricii au ajuns la concluzia că este vorba de ostași daci, recrutați de Galerius, ostași care, probabil, făceau parte din garda sa personală (vezi Ion Barnea – „Stindardul dacilor pe Arcul de triumf al lui Galerius?", în *Magazin istoric*, nr. 1, 1978, pp. 11-15).
159. Pentru relația magico-erotică dintre femeie și șarpe (balaur), vezi Mircea Eliade – *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974, pp. 165-166, și R. Ferwerda – „Le serpent, le Noeud d'Hercule et le Caducée d'Hermes, sur un passage orphique chez Athénagore", în *Numen*, vol. XX, fasc. 2, Leiden, august 1973, pp. 104-115. Vezi și 197, pp. 85-87.
160. Vezi, printre altele, Petre Alexandrescu – „Le groupe des trésors thraces du Nord des Balkans" (I), în *Dacia*, N.S. XXVII, nr. 1-2/ 1983, pp. 45-56 (mai ales p. 53), și *Idem*, „Un Art Thraco-Gète?", în *Dacia*, N.S. XVIII, 1974, pp. 273-281 (mai ales pp. 275-276).
161. După alți cercetători, ar putea fi vorba de un personaj masculin: „un personaj imberb", „un preot" (vezi 162, p. 136 și pl. XXXVI).
162. Manfred Opperman – *Tracii, între Arcul Carpatic și Marea Egee*, Editura Militară, București, 1988.

163. „Tot o divinitate feminină, care de data aceasta *călăreşte un cal de mare cu trup de şarpe* [...] apare şi pe o altă plăcuţă a tezaurului din Letniţa." (162, p. 136)
164. S.Fl. Marian – „Mitologia daco-română. Bălaurii", în *Albina Carpaţilor*, nr. 2, Sibiu, 1878, pp. 22-23.
165. Chiar şi zeiţa greacă Artemis – omoloaga zeiţei Bendis, cu care a fost adesea identificată – purta epitetul *Dictynna* (de la gr. *dictyon* = „plasă" de prins, de legat) (*cf.* Orfeu, *Imnuri*, XXXVI).
166. Torţa nu este numai un atribut al zeiţei Bendis, ci şi al zeiţelor cu care ea a fost identificată: Artemis, numită „zeiţa cu aprinse torţe" (Orfeu – *Imnuri*, XXXVI) şi Hecate, cu epitetul *Phosphoros* = „purtătoarea luminii" (Euripide – *Elena*, 569; *Şcolii la Teocrit*, II, 12. Vezi şi C.G. Jung şi C. Kerényi – *Essais on a science of Mythology*, Princeton University Press, Princeton, 1973, pp. 110 şi urm.
167. Petru Caraman – „Magia populară ca sursă de inspiraţie pentru poezia cultă", în vol. *Elogiu folclorului românesc*, Bucureşti, 1969, pp. 376 şi urm.
168. Prezenţa vocabulei *şolomonariu* în *Lexiconul de la Buda* este simptomatică nu numai pentru epoca, dar şi pentru zona probabilă în care s-a născut acest termen. B.P. Hasdeu a definit „Lexiconul Budan" ca fiind „cel mai bun interpret al dialectului român din Transilvania" (*cf. Istoria critică a românilor*, Editura Minerva, 1984, p. 580) şi ca fiind „cea mai bună fîntînă pentru cunoaşterea idiotismelor române de peste Carpaţi" (*cf. Studii de lingvistică şi filologie*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, vol. II, p. 251).
169. În acest caz, pare a fi vorba de un fenomen de inversare a direcţiei împrumutului. Cel care putea, rostind „cuvinte magice", să „îngheţe apa din lacuri", „să facă să cadă grindina" etc. era solomonarul, şi nu Solomon. Dar pentru că era greu de admis că „ucenicul" putea să facă lucruri pe care „maestrul" său nu le putea face, i s-au atribuit regelui biblic calităţile solomonarului.
170. În articolul său din 1870, Sim.Fl. Marian (139) trece în revistă credinţe populare româneşti referitoare la solomonari, fără să indice însă zonele de unde acestea au fost culese. Abia în articolul din 1878 avem o atestare clară a termenului în provincii româneşti din afara Ardealului: „Aceste fiinţe închipuite în Bucovina şi Moldova se numesc «solomonari». În Ardeal şi celelalte provincii române de sub sceptrul austro-ungar, se numesc «şolomonari»..." (20, p. 54). În privinţa lui Ion G. Sbiera, vezi legenda „Balaurul şi strigoiul", din *Poveşti poporale româneşti*, Cernăuţi, 1886, pp. 310-312. Două menţiuni trebuie făcute în acest ultim caz: în primul rînd, textele publicate de folclorist în 1886 au fost culese prin 1855-1856; în al doilea rînd, cu toate că personajul din legenda citată este un tipic solomonar, el nu este numit ca atare, ci strigoi.
171. Florian Dudaş – *Manuscrisele româneşti medievale din Crişana*, Editura Facla, Timişoara, 1986.
172. Iată, în acest sens, doar două mărturii din perioada de care ne ocupăm. În 1659, impresionat de expresivitatea excepţională a reprezentării *Judecăţii de Apoi* (şi a diavolului) de pe Biserica „Trei Ierarhi" din Iaşi, călătorul Evlia Celebi a cerut lămuriri clericului

român care-l însoţea. „Jur, aga – i-a răspuns acesta –, că poporul nostru este neştiutor cînd îi ţinem predici de pe amvoanele noastre şi-l sfătuim, el nu înţelege cuvintele noastre. Noi nu-l putem face să înţeleagă vorbele noastre printr-un limbaj simbolic, cum pot face şeicii voştri. De aceea noi punem să se facă chipurile tuturor acestora şi, cînd predicăm, îi arătăm: «raiul este aşa, iadul este aşa, purgatoriul este aşa, rebelii sînt aşa».” (*cf. Călători străini despre ţările române*, Bucureşti, 1976, vol. VI, pp. 480-481) În 1713, călătorind prin Moldova, Erasmus Heinrich von Weismantel scria: „Desprea cuvîntul domnului şi despre Biblie [oamenii de rînd] nu au nici o cunoştinţă, iar puţinii lor preoţi au foarte puţine cunoştinţe...”. De aceea, ei folosesc icoanele „în locul cărţilor sfinte” (*cf. Idem*, vol. VIII, 1983, pp. 352-353).

173. Pentru relaţia dintre *zîne* (Diana) şi *căluşari* şi pentru felul cum aceştia din urmă imită zborul prin văzduh al zînelor, vezi 111, pp. 237 şi urm.
174. Hervé Fillipetti & Janine Trotereau – *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle*, Editura Berger Levrault, Paris, 1978.
175. Vezi şi studiul lui C. Stoicesco – „La magie dans l'ancien droit roumain”, în *Mélanges de droit roumain dédiés à Georges Cornil*, Gand, Paris, 1926, pp. 457-495.
176. Iată doar cîteva exemple de folosire a acestor cuvinte în secolul al XIX-lea. Poetul moldovean Costache Stamati (*Povestea povestelor*, Iaşi, 1843, p. 68) foloseşte cuvintele *solomonii* (vrăji) şi *Solomonia* (carte de vrăji). Anton Pann vorbeşte de „un covor magic sau descîntat şi vrăjit” care „este cu solomonie” (*O şezătoare la ţară*, 1851). Pentru Ion Creangă, cerbul este *solomonit* (= vrăjit) (*Povestea lui Harap Alb*, 1877). Într-un basm cules de Ion Pop Reteganul, „Cei trei prieteni” (*Poveşti ardeleneşti*, 1888), unul dintre protagonişti este „şolomonar, care făcea călindare, adecă hastronom”. A.T. Laurian şi I.C. Massim, în *Glosar* (1873-1877), se opresc doar la astfel de sensuri ale termenului, neamintind nimic despre valenţele meteorologice ale solomonarului.
177. Gheorghe Şincai – *Învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.
178. „Grăunţele din grădină”, cum se exprimă „ardeleneşte” Gh. Şincai în jurul anului 1800 (*cf.* 177, p. 153).
179. Aceleaşi imagini, aproape calchiate, se regăsesc într-o legendă a Sf. Petru. Acesta îşi caută „Cartea vieţii”, aflată într-o „chilie de piatră de la Izvorul Iordanului” (*centrum mundi*). „Înăuntru era o masă săpată în stană şi un covor frumos peste dînsa, iar pe covor sta cartea zilelor lui Petrea. În cartea asta a vieţii se află, cică, scris tot ce are să pătimească omul în lumea lui Dumnezeu, de cînd se naşte şi pînă cînd moare.” (46, p. 121)
180. Valentin Al. Georgescu – „La légende populaire du «Contrat d'Adam» et ses implications juridiques”, în *Ethnologica*, Bucureşti, nr. 1, 1979, pp. 7-12.
181. Prin „matematici”, Veniamin a numit probabil pe vrăjitorii-ghicitori, care „spun norocul şi ursita” (51, II, p. 433). Giordano Bruno,

în cartea sa *De Magia* (III), tipologizînd practicile magice, numeşte şi *magia mathematica*, pe care o consideră ca fiind o subclasă a *divinatio* (*cf.* 150, p. 212).

182. Pentru această ipoteză, vezi Andrei Oişteanu – „Reminiscenţe mitico-rituale în folclorul copiilor", în *Folclor literar*, vol. VII, Timişoara, 1988, şi capitolul „Reminiscenţe magico-rituale în folclorul copiilor" în prezenta carte.
183. Pentru *Liber Naturae* în tradiţia medievală, vezi E.R. Curtius – *Literatura europeană şi Evul Mediu latin*, Bucureşti, 1970, pp. 637 şi urm.
184. Scrierea textului descîntecului de către descîntătoare, în vederea memorării sau transmiterii lui, este considerată de etnologi ca fiind o formă maximă de degradare a fenomenului descîntatului. Procedeul e atestat mai ales în ultimii ani: „Unele din descîntătoarele de astăzi nici nu se mai feresc să nu li se «fure» descîntecul, ci îl spun tare ca să-l înveţe şi alţii, sau chiar îl scriu pe hîrtie" (185, p. 144).
185. Gh. Pavelescu – „Cercetări de etno-medicină în zona Sebeşului", în *Anuarul de folclor*, vol. V-VII, Cluj-Napoca, 1987, pp. 133-156.
186. Sînt înfieraţi, de exemplu, *strejuitorii*, adică cei ce „fac baiere, legîndu-le cu mătase, scriind într-însele *chemări de draci*" (52, p. 168).
187. Cu un alt prilej, am inclus aceste practici în rîndul manifestărilor tradiţionale de *poezie vizuală*; vezi Andrei Oişteanu – „Poezia vizuală românească. Repere cronologice", în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, nr. 3-4/1987, pp. 148-156, şi nr. 1-2/1988, pp. 196-203.
188. Pentru încercări de (re)valorizare semantică a termenului *carte*, vezi Andrei Cornea – *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1988, pp. 30 şi urm.; Adrian Marino – *Hermeneutica ideii de literatură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, pp. 125 şi urm.
189. Talismane cu puteri meteorologice (un disc de aur încrustat cu litere şi semne magice) sînt atestate şi în tradiţia greco-orientală. Un astfel de talisman, *Iynx*, era folosit pentru provocarea ploii încă de Proclus, unul dintre ultimii neoplatonicieni greci. Vezi 150, pp. 196 şi 167, p. 386.
190. Într-o versiune românească a legendei apocrife *Cuvînt pentru lemnul crucii*, de la jumătatea secolului al XVII-lea, se spune: „Cînd vru Solomon să facă casă lui Dumnezău, Svîntul Sion, slobozi Dumnezău lui Solomon *un inel din ceri* şi cu dînsul sorociia dracii şi toţi asculta de dînsul", *cf.* I.C. Chiţimia, Stela Toma (coordonatori) – *Crestomaţie de literatură română veche*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 205.
191. Paul Perdrizet – *Negotium Perambulans in Tenebris. Études de Démonologie Gréco-Orientale*, Strasbourg, 1922.
192. Sabina Ispas – *Raporturi între literatură apocrifă, cărţi populare şi folclor. Ciclul solomonian în literatura română.* Mulţumesc cercetătoarei pentru bunăvoinţa de a-mi fi pus la dispoziţie această lucrare inedită.
193. Ion G. Sbiera – *Poveşti poporale româneşti*, Cernăuţi, 1886.
194. Vezi şi Constantin Noica – *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, pp. 135 şi urm. (capitolul „Minte şi smintire").

195. Un astfel de inel-talisman, folosit de „cel ce va vrea să aibă slugă pe diavol", este descris într-un manuscris românesc din 1825; *cf. Şezătoarea*, vol. XXIV, an XXXVI, nr. 5-7, 1928, pp. 70-71.
196. *Cf.* Pausanias – *Călătorie în Grecia*, VII, 18, 2.
197. Robert Graves, Raphael Patai – *Hebrew Myths. The Book of Genesis*, Anchor Books, New York, 1989.
198. Zoe Petre – *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor greceşti referitoare la geți*, Editura Polirom, Iași, 2004.
199. Ioan Petru Culianu – *Eros şi magie în Renaştere, 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1999.
200. Andrei Oișteanu – *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Editura Humanitas, București, 2001 (ediția a II-a: 2004), capitolul „În flăcările Iadului".
201. *Idem*, capitolul „Evreul vrăjitor – Solomonarul".
202. Josephus Flavius – *Antichități iudaice. Cărțile I-X*, traducere Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 1999.
203. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuții la studiul conceptului de midraş*, prefață de Francisca Băltăceanu, Editura Polirom, Iași, 1999.
204. Lingvistul H. Tiktin a susținut că termenul „solomonar" este atestat pentru prima oară în 1793; *cf. Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, 3 vol., 1895-1925; *apud* Valeriu Bălteanu, *Terminologia magică populară*, Editura Paideia, București, 2000, p. 168.

V. Labirintul.
Un monstru arhitectonic

1. *Ordine și Haos*

Nu este cazul să teoretizez pe marginea multiplelor sensuri şi valenţe pe care le presupune un simbol major. Subiectul este mult prea vast pentru a fi abordat aici în toată complexitatea sa. Voi spune doar că, în funcţie de perspectiva din care este interpretat un astfel de simbol – în funcţie de grila care i se aplică în vederea decodificării – alte semnificaţii se dezvăluie, alte faţete se luminează. Un astfel de „simbol poliedric" este, fără discuţie, Labirintul, care corespunde, mai degrabă, unei întregi constelaţii de arhetipuri decît unui arhetip anume.

Gîndurile de faţă mi-au fost declanşate de o afirmaţie aş spune provocatoare: „Labirint înseamnă Ordine" (1). Cu această afirmaţie se deschide un număr al remarcabilei reviste internaţionale de arhitectură *Daidalos*, număr dedicat în întregime patronului său onomastic şi, bineînţeles, Labirintului. Nu ştiu dacă Norbert Miller – cel căruia îi aparţine aserţiunea – a aruncat astfel mănuşa, sau doar i-a căzut din mînă. Ceea ce ştiu este că o astfel de afirmaţie apodictică este în măsură să devină un oportun prilej pentru o polemică. Sînt tentat să parafrazez în răspăr: „Labirint înseamnă Haos".

Sigur că, din perspectivă strict filozofică, intervenţia mea riscă să fie inoperantă, o dată ce, din aceeaşi perspectivă, Haosul poate fi privit ca „un fel de Ordine". O *Ordine paradoxală* – în măsura în care este guvernată de o singură lege, cea a lipsei de legi. O *Ordine tainică* – în măsura în care este inaccesibilă. O *Ordine superioară* – în măsura în care este o stare a lipsei de constrîngeri, o stare a libertăţii totale. Din perspectiva mentalităţii mitice însă, cele două noţiuni – *Chaos* şi *Kosmos* (cu sensul atribuit de Pitagora: „Univers ordonat") – sînt antonime, iar cele două stări pe care le desemnează – antinome. Cele două noţiuni/stări sînt complementare, tangente chiar. Fiecare conţine germenele celeilalte, sînt reversibile deci, dar inconfundabile şi antagonice, aflîndu-se într-un raport de proporţionalitate inversă.

Dar iată, foarte pe scurt, principalele date ale mitului. Conform tradiției, Labirintul a fost conceput și construit în Creta de celebrul artifex Dedal, expulzat din Atena. El a făcut-o la cererea nu mai puțin celebrului Minos, rege al Cretei, pe atunci (jumătatea mileniului II î.e.n.) un stat în plină înflorire. Menirea Labirintului era de a adăposti/ascunde/închide Minotaurul – rodul unei împerecheri aberante dintre Pasiphae (soția regelui cretan) și un taur trimis din ape de zeul Poseidon. Acest fiu adulterin – monstru compozit, tauro-antropomorf – se hrănea cu tributul viu (șapte băieți și șapte fete) pe care cetatea Atena era obligată să i-l ofere periodic. Un biotribut tragic, umilitor și de bună seamă inacceptabil, o dată ce Egeu – regele Atenei – a consimțit să includă pe propriul să fiu, Tezeu, printre cei care urmau să fie sacrificați Minotaurului, cu scopul de a încerca răpunerea monstrului.

Desigur, regele atenian a riscat enorm, dar nu orbește. Tezeu era un erou, os de zeu. Legenda spune că tatăl său era de fapt zeul Poseidon. La vîrsta de șaisprezece ani, el dovedise deja curajul, iscusința și forța ieșite din comun, răpunînd tîlharii giganți Sinis, Sciron, Cercion și Procrust (impropriu încetățenit Procust). El i-a impresionat pe toți, prinzînd de viu, legînd și apoi sacrificînd Taurul de la Marathon, ispravă care anunța viitoarea lui înfruntare cu Minotaurul.

Acesta din urmă era considerat ca fiind invulnerabil, dar formula este clasică în mitologia universală și tot clasic este faptul că, de fiecare dată, mentalitatea mitică a impus, și imaginația a găsit un remediu la ceea ce, prin definiție, părea a fi imposibil. Această situație paradoxală, în care omul imaginează creaturi terifiante și invulnerabile pentru a putea apoi inventa eroi – oameni ca și el – în măsură să le răpună, are menirea de a comuta centrul de greutate al mitului de pe ființa fabuloasă pe erou (2, p. 140).

Înfruntarea dintre două entități invincibile este o reminiscență degradată prin vulgarizare/literaturizare a primei înfruntări – din momentul zero al istoriei mitice a Universului – dintre principiul Ordinii (Zeul demiurg) și cel al Haosului (Monstrul primordial). Hermeneutic vorbind, răpunerea/îmblînzirea monstrului de către demiurg este un act de ordonare a Haosului și, ca atare, de cosmogeneză. Haosul ordonat devine Cosmos.

Tezeu are însă de înfruntat doi monștri: Minotaurul și Labirintul, care, din perspectiva mentalității mitice, nu sînt altceva decît două reprezentări simbolice ale Haosului. Acțiunea stihială, exclusiv malefică a Minotaurului, precum și structura sa hibridă – jumătate om, jumătate taur – îl definesc ca pe un tipic simbol al Haosului. Astfel de ființe compozite – în care speciile se contopesc, spulberînd toate legile biologicului – populează și simbolizează

Haosul precosmogonic. Iată-l descris în *Cosmogonia* redactată de Berosos (secolul III î.e.n.). Acest preot caldeean al zeului Bel-Marduk rezumă mitul babilonian al facerii lumii, la rîndul său o prelucrare a străvechiului mit cosmogonic sumerian: „A fost un timp [...] în care «Totul» era întuneric și apă; atunci au luat ființă viețuitoare diferite și de o conformație ciudată. Căci atunci ar fi luat naștere oamenii cu două aripi, unii chiar cu patru aripi și cu fața dublă; de asemenea, unii care aveau un trup și două capete, unul bărbătesc și altul femeiesc. Alții aveau două sexe, masculin și feminin. O altă parte din oameni... aveau picioare de cal, în spate fiind cum sînt caii, iar în față avînd chip de om, așadar de forma hipocentaurilor. Tot atunci ar fi luat naștere și *taurii cu cap de om*, precum și cîinii cu patru trupuri, la spate cu cozi de pește. Ar mai fi fost cai cu capul de cîine și de om" (3, p. 52). De asemenea, o turmă de astfel de monștri hibrizi (dragon zburător, om-scorpion, centaur, demon cu chip de leu etc.) sînt creați de Tiamat – Haosul primordial – în mitul asiro-babilonian al creației lumii (*Enuma Eliș*, I, 132-142; *cf.* 3, p. 20).

Dar dacă „taurii cu cap de om" și celelalte ființe abominabile sînt firești într-o lume precosmogonică, în schimb Minotaurul cretan – germene al Haosului, apărut din senin în mijlocul unui Univers ordonat – este o aberație. El nu poate exista în sînul lumii cosmicizate fără s-o contamineze, fără s-o disturbe, fără să-i pericliteze însăși legea (Ordinea) care o guvernează. Minotaurul trebuie ori să fie *răpus* (soluția lui Tezeu), ori să fie *izolat* (soluția lui Dedal) într-o enclavă haotică, într-un spațiu-carantină în care să se reconstituie, la scară mică, principalele date ale lumii precosmogonice (întuneric, liniște, absența oricăror legi etc.).

Prin găsirea acestei soluții și prin punerea ei în practică, Dedal și-a dat adevărata măsură a geniului său. El a trebuit să joace, de data aceasta, nu rolul unui demiurg cosmogon sau antropogon (cu alt prilej, el a creat antropoizi artificiali), ci pe acela al unui demiurg cu semnul minus (*haogon*), creînd un (micro)haos – Labirintul – din materia și în sînul cosmosului. În același timp, Labirintul este cea mai sigură graniță între cele două lumi, chiar dacă nepăzită. Totala lipsă de comunicare între exterior și interior este o garanție sigură că nici una dintre lumi n-o va putea infesta pe cealaltă cu morbul său (al ordinii, respectiv al dezordinii).

Minotaurul și Labirintul sînt deci două ipostaze formal diferite ale Haosului, dar complementare. Sistem fără lege sau fără posibilitatea de a i-o descifra, Labirintul este un tărîm al dezordinii, al întunericului deplin, al traseelor sinuoase și obstaculate, al răspîntiilor imprevizibile în care orbecăi și rătăcești paralizat de frica monstrului a cărui răsuflare o auzi cînd departe, cînd

foarte aproape. Și chiar dacă, printr-un miracol, vei reuși să răpui fiara, ești osîndit să rămîi pe veci în măruntaiele Labirintului, devorat de „monstrul arhitectonic" (20). „Adevărata fiară nu e atît Minotaurul, cît Labirintul însuși." (4)

Și pentru că în fața lui Tezeu stau doi monștri la fel de nemiloși și la fel de invulnerabili, el va avea nevoie de două arme la fel de redutabile: securea și ghemul. Parcurgerea dus-întors a meandrelor Labirintului (cu ajutorul ghemului) și răpunerea Minotaurului (cu ajutorul securii) sînt acțiuni sinonime din punct de vedere simbolic cu aceea de cosmicizare a Haosului. Labirintul (respectiv monstrul care-l locuiește și-l reprezintă) este un Univers dezordonat (un microhaos) care, prin gestul de natură cosmogonică al eroului demiurg, devine un Univers ordonat (un microcosmos). Astfel, „insula de Haos" este cosmicizată și reintegrată în Cosmos.

Într-o legendă cosmogonică bucovineană se regăsesc unele dintre conceptele şi motivele mitice în discuție: „Cum șarpele [creat de Nefărtat – n. A.O.] iscodea și urzea mereu împotriva Fărtatului, atunci Fărtatu l-a prins de coadă, l-a învîrtit de două trei ori cum învîrți un bici și l-a azvîrlit în hău. Și a zis: – Să te încolăcești în jurul pămîntului de nouă ori și să-l aperi de prăpădul apelor" (5, p. 245). Șarpele primordial este învins de zeul demiurg și expulzat din zona cosmicizată. Trupul monstrului este așezat într-o formă de spirală centrifugă (un labirint, de fapt), în vederea delimitării celor două lumi, în vederea protejării Cosmosului de Haos. Cele două „semne" majore (monstrul și labirintul) nu mai sînt aici net delimitate, ci comasate. Șarpele primordial este concomitent monstrul și labirintul – indiciu că cele două „semne" sînt numai formal diferite. „Centrul spiralei – comentează Romulus Vulcănescu legenda românească – a devenit centrul potențial al cosmosului, al delimitării dezordinii de ordine, al mișcării progresive a lumii spre periferia haosului care simbolizează mitic puterea creatoare a cosmocratului principal, Fărtatul, și al extinderii treptate a puterii lui în Haos. Așa se face că spirala strînsă în jurul centrului ei a dat mai apoi naștere *ideii de labirint*, schemei labirintului ca diagramă a cerului și astrelor." (5, p. 246)

Într-adevăr, motiv mito-simbolic polivalent, labirintul a fost interpretat și ca „o reprezentare a universului înstelat" (6, I, p. 41) sau ca o „diagramă a cerului, imagine a mișcării aparente a corpurilor astrale" (5, p. 409). În spaţiul românesc, această interpretare mito-simbolică transpare atît din felul astral în care sînt reprezentate unele labirinturi (vezi cele de pe pereții ansamblului de biserici rupestre de la Basarabi, din secolele VII-IX e.n.) (101),

cît și din felul cum este denumită în popor *Calea Lactee* și motivul decorativ care o întruchipează (102): „Calea întortocheată", „Drumul încîlcit", „Drumul nesfîrșit" etc. (4, pp. 403 și 410).

Revenind la legenda Labirintului, să ne aducem aminte că, în mitologia greacă, adevăratul nume al Minotaurului era *Asterios*: „Și ea [Pasiphae] dădu naștere lui Asterios, care fu numit Minotaur" (Apollodor, *Bibliotheke*, III, I, 4, 4), sau „[Tezeu] s-a întors din Creta, unde ieșise biruitor asupra fiului lui Minos, Asterion" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, II, 31, 1). Pe de altă parte, conform tradiției, Ariadna (sau doar coroana ei) ar fi fost ridicată la cer, devenind constelația Aridela („care se vede de departe"). Căzînd în capcana acestor date și a altora similare, Lucian din Samosata a dat mitului o interpretare pseudoraționalistă (improprie, de altfel, ironicului sofist grec). Într-o lucrare atribuită lui, *Despre astrologie*, autorul credea că Dedal, inițiind-o pe Pasiphae (soția lui Minos) în tainele astrologiei, a făcut-o să se îndrăgostească de această știință și chiar de „Taurul celest, care strălucește printre stele" (constelația *Taurului*), cu care s-ar fi împreunat, dînd naștere lui Asterios-Minotaur (61, II, p. 168).

2. *Ghem si Labirint*

Valențele simbolice ale ghemului sînt multiple și complexe. Ceea ce mă interesează acum este valoarea sa simbolică în cazul particular al labirintului. Pentru început, observ analogia dintre ghem și labirint. Pe de o parte, ghemul nu este altceva decît o complicată spirală spațială (un sferoid de înfășurare) și, pe de altă parte, „toate labirinturile care au singur centru pot fi reduse teoretic la o spirală" (6, I, p. 61). Mircea Eliade a observat faptul că labirintul însuși este un „nod" care trebuie „dezlegat" (7, p. 153). La rîndul său, Marcel Brion a adus argumente privind înrudirea emblematică și strînsa relație conceptuală dintre labirint, pe de o parte, și nod, împletitură, ghem (spirală), pe de altă parte (*cf.* 8 și 6, II, pp. 12-14). Notez și faptul că printre obiectele de cult din inventarul sanctuarelor de la Cnossos (Creta) s-au descoperit „noduri sacre din fildeș și faianță, simbolizînd legături magice" (56, p. 415).

Pot conchide deci că ghemul este o paradigmă a labirintului, în aceeași măsură în care ultimul este o paradigmă a primului, pentru ca ambele să nu fie decît simbolice reprezentări ale Haosului. Vom realiza acest lucru mai bine făcînd un efort de imaginație și încercînd să ne închipuim parcurgerea în ambele sensuri a firului unui ghem. Călătorul imaginar care s-ar aventura într-o

astfel de expediție fantastică în măruntaiele ghemului ar fi confruntat cu același șir de dificultăți insurmontabile ca și victimele „devorate" de Labirintul din Cnossos: același deplin întuneric, aceeași spaimă a drumurilor necunoscute, aceeași dezorientare provocată de lipsa totală de repere, aceleași irezolvabile dileme în fața nenumăratelor răspîntii, aceeași extenuantă rătăcire, același sentiment al monotoniei datorat recluziunii prelungite, aceleași accese inhibante de claustrofobie, aceeași paralizantă spaimă de singurătate și, în final, aceeași pierdere a speranței și aceeași resemnare cu ideea imposibilității de a mai ieși la lumină.

Dar spre deosebire de Labirintul arhitectonic, ghemul este un „labirint" care se poate desfășura. De aici și pînă la folosirea lui ca „armă" împotriva Labirintului cretan nu este decît un singur pas. Prin desfășurare, firul marchează drumul corect dintr-o infinitate de drumuri posibile. Firul (ghemul desfășurat) devine astfel *Logosul* și *Legea* instaurate într-un tărîm ilogic și ilegic. Or, un sistem haotic căruia i se impune *Legea* devine *Kosmos* (Univers ordonat).

*

O altă alegorie cu bogate semnificații – cea a țesutului – pare să fie cuprinsă în demersul lui Tezeu. Privit de sus, Labirintul cu firul desfășurat pe parcursurile sale se aseamănă cu „o ciudată pînză de păianjen" (8, p. 197). În textele vedice și postvedice, Zeul suprem este frecvent numit „țesătorul" cosmic și asociat alegoric cu păianjenul care țese lumea din propriul său fir (83, pp. 215-218). Mircea Eliade consideră că apelul speculațiilor arhaice indiene la noțiuni de tipul „fir, păianjen, tramă, țesătură" este cel mai adecvat pentru a exprima ideea că Universul este „o *unitate* bine îmbinată și articulată". „Pînza de păianjen exprimă într-un mod strălucit posibilitatea de a «unifica» spațiul, plecînd dintr-un Centru, legînd între ele cele patru puncte cardinale." (83, p. 218)

În unele legende cosmogonice românești, păianjenul își țese pînza simultan cu „urzirea" lumii de către Dumnezeu (53, p. 396). De regulă, Cosmosul este văzut ca o enormă țesătură sau ca un veșmînt al Cosmocratorului (98). Este simptomatic, de exemplu, testul la care îl supun zeii pe Bel-Marduk pentru a verifica virtuțile cosmogonice ale acestuia. El trebuie, prin rostirea *Logos*-ului, să facă să dispară și apoi să reapară un veșmînt. Marduk – zeul care va lega în plasă pe dragonul Tiamat (Haosul) pentru a clădi Cosmosul din trupul lui – trebuie să-și demonstreze întîi puterile asupra „țesăturii".

„El porunci din gură și veșmîntul a fost nimicit.
El porunci a doua oară și veșmîntul a fost refăcut.
Cînd zeii, părinții lui, văzură puterea cuvîntului său,
Plini de bucurie l-au omagiat: «Marduk e rege [al zeilor]».
Îi dăruiră un sceptru, un tron și un veșmînt regal."
(*Enuma Eliș*, IV, 25-29; *cf.* 3, p. 32)

Pentru unii filozofi greci, în speță pentru Democrit și Leucippos (secolul V î.e.n.), „de jur-împrejurul Universului" este întinsă, „ca o tunică [*chitona*], o membrană [*himen*] țesută din atomi" (19, p. 388 și Diogene Laertios, IX, 32). Dar deja înaintea acestora, la Pherekydes din Syros (secolele VII-VI î.e.n.), Zeus „face o mantie [*peplos*] mare și frumoasă și brodează pe ea imaginea Gaiei [= Pămîntului] și a lui Ogenos [= Oceanului], și lăcașurile lui Ogenos" (9, p. 82). Așa cum corect a observat H. Diels, această imagine are un vădit caracter cosmogonic (10, pp. 82-83). *Ogenos*, brodat pe mantia cosmică țesută de Zeus, este *Okeanos* – apa care se credea că înconjură lumea ca un brîu (*cf.* akkadianul *Uginna* = cerc). Pentru veșmîntul zeului (*peplum*), „imitând stelele și bolta cerească", și pentru reprezentarea mării ca „un brîu care-i încinge pieptul", vezi și Macrobius, *Saturnalia*, I, XVIII, 22.

Și în colindele românești, „marea rotocoală" apare „scrisă" (brodată) pe veșmîntul eroului:

„Nu se teme de nimic
Că veșmîntu-i zugrăvit
Scrisă-i marea tulbure
Scrisă-i marea rotocoală,
Cam cu nouă vădurele"
(13, p. 94).

Această îmbrăcăminte care consacră, învestește și protejează pe erou nu este decît o ipostază a veșmîntului cosmic – „lung pînă-n pămînt" sau „lungu-i lat prejur pămînt". Un astfel de veșmînt este purtat și de Cosmocrator:

„Frumos mi-e Domnu-mpodobit:
Cu veșmînt cam mohorît [= roșu închis]
Lung, mi-e lung, pînă-n pămînt;
Larg, îi larg, prejur pămînt.
Jur-prejurul poalelor,
Joacă stele mărunțele,
Mai presus și mai mărele...
[În] spate-i luna cu lumina,
[În] piept, soarele cu căldura"
(90, p. 9; 14, p. 9).

Dar imaginea cea mai apropiată de cea în discuție o găsim în legendele cosmogonice românești. Dumnezeu și ajutorul său,

ariciul – el însuşi un „ghem ţepos" sau „ un ghemotoc" de animal (125) –, „urzesc" lumea cu ajutorul unui ghem de aţă. „Dumnezeu urzea [lumea] pe după araci. Ariciul, care ajuta la urzit, ferindu-se de un araci, a scăpat ghemul mare; din această cauză pămîntul nu a ieşit neted, ci accidentat" (11, p. 78). Pentru mentalitatea populară, urzirea lumii de către demiurg nu este o simplă figură de stil. El „ţese" lumea cu „două ghemuri, unul de urzeală şi altul de bătătură" (12, p. 112).

Asocierea cosmogenezei cu actul ţesutului îşi are explicaţia în calitatea demiurgică a ţeserii (99). Ghemul de aţă (*massa confusa*) este o *prima materia* în mîna demiurgului, care o transformă – printr-o acţiune ritmată şi repetitivă (rînd după rînd) – într-o materie perfect *orînduită*, cartezian *ordonată* (lat. *ordo* = rînd, şir). Mînuirea inabilă a ghemului, ca în legendele româneşti, este o abatere de la normă, avînd ca rezultat o Lume accidentată, deci „imperfectă". Cele două acţiuni demiurgice – ordonarea şi „urzirea" Lumii – nu se înrudesc doar din perspectivă simbolică, ci şi din perspectivă etimologică: lat. *ordior* = a urzi o ţesătură, lat. *ordino* = a ordona, a orîndui, a organiza.

Dacă Labirintul poate fi privit – aşa cum am făcut-o deja – ca o „insulă de Haos" în mijlocul Cosmosului, atunci acţiunea lui Tezeu de a depăna ghemul pe traseele întortocheate ale Labirintului poate fi privită ca o încercare de a „ţese" ruptura („gaura neagră") din „pînza Lumii", cu alte cuvinte de a reinstaura ordinea într-un microspaţiu haotic. Rolul de călăuză al „firului Ariadnei" nu dispare, ci se resemnifică. Doar într-un spaţiu reordonat, eroul va fi în măsură să-şi găsească reperele care să-i călăuzească întoarcerea.

3. *Dedal şi Ariadna*

Potrivit unor mitografi antici şi unor exegeţi contemporani (124, pp. 169-170), nu Ariadna, ci Dedal (la rugămintea şi prin intermediul acesteia) i-a dat lui Tezeu ghemul şi soluţia folosirii lui. Scenariul este aparent logic. Pare firesc ca cel care cunoaşte taina Labirintului şi, implicit, felul în care putea fi ea dezlegată să fie chiar cel care l-a conceput şi creat. Pe de altă parte, relaţia Dedal-fir-Labirint este încă o dată subliniată în episodul final al legendei. Mîniat că l-a ajutat pe Tezeu, regele Minos îl închide în Labirint pe Dedal, împreună cu fiul său Icar. Arhitectul legendar devine astfel „constructorul propriei sale închisori", observă Paul Diel paradoxul (16, p. 47).

S-ar părea că, fără ghem, nici chiar Dedal nu poate ieşi. Arhitect, sculptor şi inginer iscusit – tradiţia îi pune în seamă

inventarea securii duble, echerului, nivelei cu bulă de aer, burghiului, velei de corabie, precum și construirea primilor antropoizi artificiali – Dedal (gr. *daidalos* = meșter iscusit) este și inventatorul legendar al primului sistem artificial de zbor, conceput după cel natural al păsărilor (asemenea „ornitopterelor" concepute de Leonardo da Vinci, peste circa trei milenii; *cf.* 17).

Dedal va reuși să parcurgă în zbor drumul dintre Creta și Sicilia, dar fiul său – extaziat de mirajul zborului – se va apropia prea mult de soare și – topindu-se ceara care lega între ele penele aripilor – se va îneca în apele care-i vor purta numele (Marea Icarică). Pun în paranteză faptul că Meșterul Manole – un alt celebru arhitect legendar –, pus într-o situație similară, va apela împreună cu ortacii săi la o soluție similară („Meșterii gîndeau/ Și ei își făceau/ Aripi zburătoare/ Din șindrili ușoare/ Apoi le-ntindeau/ Și-n văzduh săreau") și va avea parte de același sfîrșit ca al lui Icar („Dar pe loc cădeau/ Și unde picau/ Trupu-și despicau").

Interesant, semnificativ și, într-un fel, paradoxal este faptul că nu cel care a inventat și folosit cu succes sistemul de zbor, nu Dedal – tehnocratul genial (cu minte) și pilotul precaut (cuminte) – a devenit paradigma omului care zboară, ci Icar – cel a cărui încercare a eșuat în mod lamentabil, cel care a plătit cu viața candoarea și îndrăzneala de a visa mai mult decît i se cuvenea. Preferința oamenilor pentru Icar este un indiciu că virtuțile sale – chiar dacă păgubitoare (motiv pentru care sînt adesea luate drept vicii) – aparțin structurii psihice profunde a omului, care s-a recunoscut mai degrabă în persoana lui Icar decît în cea a lui Dedal.

Ajuns în Sicilia, Dedal a fost primit cu mari onoruri și ascuns de regele Cocalos. Mînat de răzbunare, Minos îl urmează pe Dedal în Sicilia și, pentru a-l găsi, imaginează un tertip ingenios. Știind că numai Dedal cunoaște taina Labirintului, regele cretan merge din cetate în cetate, promițînd o avere celui care va reuși să treacă un fir prin labirintul unei cochilii. Dedal este singurul care reușește să treacă proba, găurind cochilia și introducînd o furnică de care legase un fir subțire. I-a prezentat apoi obiectul regelui Cocalos, iar acesta lui Minos, care a știut astfel că l-a găsit pe cel pe care îl căuta.

În această legendă totul este, fizic, redus la scară și, simbolic, reprodus la scară. Cochilia melcului și, respectiv, Labirintul cretan sînt două „semne" care se definesc reciproc. Pentru poetul Theodorides, cochilia este „labirintul mării", iar pentru filologul Hesychius, labirintul este „un loc în formă de scoică". Nu numai cochilia este un microlabirint, dar și ființa care o locuiește (luîndu-i forma) pare a fi un „monstru" în miniatură, un mic balaur taurocefal, un melc cu „coarne bourești" (74).

Este posibil ca motivul „trecerea unui fir printr-un microlabirint" să fie de sorginte orientală. În orice caz, o probă identică este rezolvată identic de eroul unui vechi basm tibetan. „Lüdongzan a legat un capăt al firului de piciorul unei furnici, a împins apoi furnica pe gura labirintului, iar în partea cealaltă a picurat cîteva boabe de miere. Cînd a mirosit mierea, furnica a alergat spre ieșire, ducînd cu ea firul de aţă, străbătînd astfel întregul labirint." (18, p. 158)

Avînd în vedere cele de mai sus, aș putea fi tentat să o consider pe Ariadna un personaj secundar (cvasiinutil chiar) în economia mitului. La prima vedere, rolul ei mito-simbolic pare să fie derizoriu, iar cel anecdotico-literar s-ar reduce la cîteva scene idilico-erotice și apoi melodramatice, la părăsirea ei pe insula Naxos, de către Tezeu. Cum se explică atunci formula, atît de încetățenită, de „fir al Ariadnei"? Faptul că meritul nu a fost atribuit celui care a descoperit soluția firului (Dedal) și nici măcar celui care l-a folosit cu succes (Tezeu), ci intermediarei (Ariadna), care nu a făcut decît să i-l ceară primului și să îl ofere celui de al doilea, este în măsură să dea de gîndit. Din nou a fost Dedal nedreptățit?

La urma urmei, Dedal a imaginat două soluții distincte și corecte la o ecuație irezolvabilă pentru toți ceilalți – ieșirea din Labirint. Pînă la urmă, conștient sau nu, ambele au fost atribuite altor eroi: firul, Ariadnei și zborul, lui Icar. Am văzut ce i-a determinat, probabil, pe oameni să-l prefere pe Icar lui Dedal. Dar în cazul Ariadnei? Să se fi produs, pur și simplu, o comutare a centrului de greutate de pe inventator (Dedal) pe intermediar (Ariadna)? Astfel de fenomene sînt relativ frecvente în istoria reală sau legendară a omenirii.

Să fie vorba de faptul că grecii nu i-au putut trece cu vederea lui Dedal o crimă din tinerețe, pentru care a și fost, conform tradiției, exilat din Atena în Creta? Să fi pălit măreţia geniului său pentru că, din invidie, a redus la tăcere un concurent, aruncîndu-l „din vîrful cetății Atena"? Este vorba de propriul său nepot și ucenic, Talos, care, inventînd roata olarului, compasul ș.a. (100), dădea semne că ar putea să știrbească faima sau să ia locul maestrului. Nu pare plauzibil. Crime mult mai atroce abundă în mitologia greacă, fără ca vinovații – de la Zeus pînă la cel mai umil muritor – să fie sancționați în vreun fel. Miturile grecilor și, în general, cele ale anticilor nu sînt, în primul rînd, lecții de etică și echitate.

Pe de altă parte, „sacrificarea ucenicului de către arhitect" pare a fi un motiv arhaic degradat, acela al sacrificiului ritual înfăptuit în vederea întemeierii creației. Motivul „arhitectul care, din invidie, își sacrifică ucenicul, aruncîndu-l de pe schelă" este

atestat și pe teritoriul românesc. Vezi tradițiile populare referitoare la construirea Bisericii Negre din Brașov și a Bisericii săsești din Sebeș (21).

*

În privința rolului simbolic pe care îl joacă Ariadna în economia mitului, cred că problema ar trebui pusă exact invers decît am făcut-o pînă acum. Evoluția (involuția) mitului în timp s-a produs în defavoarea, și nu în favoarea eroinei. Cu alte cuvinte, nu cred că Ariadnei i s-au atribuit meritele altora, ci invers, rolul ei mito-simbolic s-a diminuat pe parcurs. Pentru a reface coordonatele inițiale ale acestui rol, va trebui să caut date nu atît în trama legendei, cît în afara sau în jurul ei. Și pentru că procesul de reabilitare a Ariadnei, de reconstituire a rolului său mito-simbolic arhaic presupune din partea cercetătorului parcurgerea unui traseu labirintic, va trebui să-mi iau drept călăuză chiar „firul Ariadnei".

Nu este nevoie să insist prea mult asupra relației tradiționale dintre femeie și actul torsului (țesutului, cusutului etc.) (22 ; 103). Istoria tehnicii și a civilizației oferă suficiente argumente privind faptul că țesutul și toate activitățile înrudite au fost (și au rămas) îndeletniciri eminamente feminine (104). Datele mitologice confirmă această concluzie : țesutul (torsul, cusutul etc.) și uneltele respective sînt, cu rare excepții (105), inventate și patronate de zeițe sau de eroine legendare (52). La aceste concluzii de antropologie economico-culturală s-au alăturat și lingviștii. Ei au adus în această privință argumente noi, de antropologie lingvistică, susținînd înrudirea semantică și fonetică dintre cuvinte ca germ. *weib* (femeie), pe de o parte, și germ. *weben* (a țese), engl. *web* (țesătură, pînză), pe de altă parte, sau dintre engl. *to weave* (a țese, a urzi) și engl. *wife* (nevastă) etc. (vezi și în limbile scandinave *vefinn*, *veifa*, *vefja*, cu sensurile : *a înfășa, a înfășura, a înveli*) (22, pp. 70-71).

Pentru a rămîne în domeniul lingvisticii, mă opresc o clipă asupra numelui Ariadnei. În pofida etimologiei „clasice" (*Ari-agnos* = prea sfînta, prea pura) (106), numele ei inițial – Ariagne – îmi sugerează asocierea cu păianjenul (gr. *arachne*) și cu legendara țesătoare Arachne, metamorfozată în păianjen de zeița Atena, în urma celebrei confruntări dintre cele două țesătoare mitice (54). Atena era considerată ca fiind atît patroana războinicilor, cît și a țesătoarelor, motiv pentru care era reprezentată cu o lance într-o mînă și cu o furcă de tors în cealaltă (62, fig. 193, 299). Lancea și furca de tors sînt arme/unelte analoage, în esență, cu cele primite de Tezeu din mîna Ariadnei : securea și ghemul.

Aceste două simboluri sînt doar aparent antinomice. Din perspectiva mentalităţii arhaice, ambele sînt folosite (aşa cum o face şi Tezeu) ca „arme" de răpunere a principiului haotic, cu alte cuvinte de ordonare a Haosului. Vezi în acest sens posibila înrudire dintre cuvîntul latin *texo* (a ţese, a împleti), cel sanscrit *taks* (a tăia cu securea) (22, p. 21) şi cel grecesc *taxis* (ordine).

Am văzut deja analogia (formală, dar şi simbolică) dintre planul labirintului şi pînza de păianjen. Fratele Ariadnei, Minotaurul, devoră victimele prinse în „păienjenişul" Labirintului, la fel cum îşi devoră păianjenul victimele prinse în pînza sa. Pe de altă parte, după unele variante ale legendei, Ariadna s-ar fi spînzurat (Plutarh, *Thezeus*, XX), tipică reprezentare simbolică a păianjenului suspendat în aer de propriul său fir.

De asemenea, pe vase vechi, Ariadna e zugrăvită mînuind furca şi fusul în poziţia clasică a torcătoarei şi, apoi, dăruind lui Tezeu fusul cu firul tors sau ghemul (6, I, p. 27). Firul depănat de Tezeu este o întruchipare a „memoriei" drumului (vieţii, iniţierii etc.). Ca şi în cazul „firului vieţii", ruperea „firului Ariadnei" implică rătăcirea eroului, fiind sinonimă cu întreruperea vieţii lui. M-am apropiat astfel, chiar dacă numai tangenţial, de arhetipul *firului vieţii şi al destinului* tors, depănat şi tăiat de (semi)divinităţi – exclusiv feminine – precum Ursitoare (Urzitoare?) la români, Moire la greci, Parce la romani, Norne la nordici ş.a.m.d.

Observ deci, deocamdată, că mitografii antici care i-au atribuit Ariadnei (şi nu lui Dedal) rolul de a-i fi oferit eroului ghemul şi soluţia folosirii lui sînt parcă mai aproape de adevăr: „Ariadna, îndrăgostindu-se de el, i-a dat un fir şi l-a învăţat cum să străbată prin întortocherile Labirintului" (Plutarh, *Thezeus*, XIX), sau

> „De-o fecioară ajutat, cu un fir ce mereu l-înfăşoară,
> Al lui Egeu fiu [= Tezeu] găsi uşa anevoioasă prin care
> Nu mai trecuse-ndărăt nici unul din cei dinainte-i"
> (Ovidiu, *Metamorfoze*, VIII, 175-177).

4. *„Legarea" Minotaurului*

Conotaţiile mito-simbolice ale firului sînt extrem de complexe. Dintre ele, cea a „legării" este esenţială. La nivelul eposului, acţiunea este concret reprezentată prin legarea efectivă a monstrului (demonului). În fond, este vorba de o reprezentare alegorică a unei acţiuni magice abstracte, de ordonare, pe care o produce Demiurgul asupra Haosului (monstrului primordial). Înlocuirea noţiunilor/acţiunilor abstracte cu cele concrete este una dintre legile epicului popular, dar nu întotdeauna gestul abstract este supus unui fenomen de concretizare totală. Voi prezenta în

continuare suficiente exemple de „legări" care-şi păstrează în mod evident caracterul magic: „legarea" monstrului prin descîntec (prin magia cuvîntului), „legarea" prin circumambulaţiune (prin magia gestului), „legarea" prin eros (magico-erotică) etc., etc.

Dar, chiar şi atunci cînd zeul (eroul) leagă la propriu demonul (monstrul), sînt uneori păstrate date care atrag atenţia asupra subtextului magic al demersului. De foarte multe ori, în colindele româneşti, eroul (eroina) leagă monstrul cu „o aţă răsucită" sau cu „frîne subţirele", sau cu „fire de mătase". Chiar dacă sînt „împletite-n şase", aceste „legături" subtile nu pot, evident, să supună forţa oarbă şi stihială a monstrului decît în măsura în care ele sînt de natură magică. Fineţea, subtilitatea, chiar imaterialitatea substanţei din care sînt confecţionate „legăturile" dau măsura caracterului lor magic şi, implicit, a trăiniciei lor (107).

Este motivul pentru care, de exemplu, puternicul şi demonicul lup Fenrir, din mitologia nordică, după ce a sfărîmat de două ori lanţuri foarte trainice, nu a fost în stare să rupă a treia legătură cu care a fost pecetluit de zeii aseni, cu toate că aceasta „arăta netedă şi moale la pipăit de parcă ar fi fost făcută din fir de mătase". Ea fusese confecţionată, la cererea zeilor, de *elbi* – „spiriduşii cei negri" – „din zgomotul paşilor mîţei, din barba femeii [= părul pubian], din rădăcinile muntelui, din vînă de urs, din răsuflarea peştelui şi din scuipat de păsărele" (75, I, 28). Astfel de „ingrediente" par a fi de tipul acelora folosite/evocate de vrăjitoare în cadrul descîntecelor magice.

De regulă, zeii şi eroii demiurgi din mitologiile indo-europene şi semite se autodefinesc:

1. Fie prin folosirea strictă a armelor clasice (zei/eroi „războinici" tip Indra);
2. Fie prin folosirea „armelor" care leagă: năvod, plasă, lasou, lanţ, fir (zei/eroi „magicieni" tip Varuna);
3. Fie prin folosirea concomitentă a ambelor tipuri de arme (zei/eroi „războinico-magicieni" tip Bel-Marduk), cum probabil este şi cazul lui Tezeu.

Iată cîteva exemple mai puţin clasice. Din prima categorie, cea a eroilor războinici, pot să-l amintesc pe Alexandru Macedon, căruia nu întîmplător i s-a pus în seamă o faptă semnificativă. În faţa nodului lui Gordius, regele mitic al Frigiei, nod care avea menirea de a testa puterile magice (de a „lega"/„dezlega") ale viitorului împărat al Asiei, Alexandru a folosit sabia, tăind, şi nu dezlegînd nodul, autodefinindu-se astfel ca prototip al eroului exclusiv războinic. Observ, pe de o parte, faptul că a desface un nod complicat – cum era *nodus Gordius* – este un act sinonim cu

a parcurge un traseu labirintic și, pe de altă parte, faptul că numele de *Gordius* nu este purtat întîmplător de regele frigian. Acest antroponim are ca rădăcină i.-e. **gherdh* = a împleti, inclusiv a împleti garduri, a îngrădi (vezi coradicalul rom. *gard*, alb. *gardh*) (23, p. 69). Numele regelui frigian poate fi pus în legătură și cu gr. *chorde* și lat. *chorda* (coardă, intestin – vezi sugestia de labirint a viscerelor), lat. *cortex* (înveliș, scoarță) sau cu țesături legate cu sfori: ngr. *kortis* (cort), lat. *cortina* (cortină), germ. *gardine* (perdea) etc. (55).

Printre eroii care mînuiesc nu numai armele războinice, ci și pe cele magice, de „legare", îl amintesc pe Heracles. El a coborît în Infern, unde (ajutat de zeița Atena) a înlănțuit Cerberul și l-a scos la lumină (după unii autori clasici, Cerberul era un balaur; *cf.* Pausanias, *Călătorie în Grecia*, III, 25, 4). Am ales acest exemplu nu numai pentru că este vorba de același tip de *katabasis-anabasis* prin care trece Tezeu, care intră, răpune (leagă) Minotaurul și iese din Labirint. Dar și pentru că „Tezeu a încercat – cu multă rîvnă – să imite isprăvile lui Heracles [...], cuprins – zice-se – de o nestăpînită dorință de a nu se lăsa mai prejos decît fusese Heracles" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, IV, 59).

În ceea ce-l privește pe Tezeu, „legarea" nu este evidentă în scenariul legendei, dar poate fi bănuită în subtextul ei ca un element existent inițial, dar atrofiat cu timpul și dispărut în cele din urmă. Tezeu este un erou „legător" (magician). El a prins de viu, prin legare, la Marathon, un alt terifiant taur cretan (vezi această imagine reprezentată pe vechi vase grecești, în 24, p. 145). Datele biografice și simbolice ale taurului de la Marathon nu se deosebesc esențial de cele ale Minotaurului.

Pe de altă parte, chiar înfruntarea lui Tezeu cu taurul din Labirint este destul de insolită. Faptul că-l găsește dormind nu trebuie să ne mire. Este o imagine simbolică tipică de reprezentare a stihiei haotice în starea de nonmanifestare. Dar lupta propriu-zisă cu Minotaurul – care ar fi trebuit să fie motivul central și punctul culminant al structurii epice – este, în majoritatea cazurilor, uitată de mitografi sau, în cel mai bun caz, sumar prezentată. Monstrul fioros, antropofag, care teroriza Creta și decima floarea tinereții cetății Atena, este în mod brusc și paradoxal *prea blînd*. Pare că Tezeu nu are de îndeplinit decît o simplă formalitate. „Eroul se repezi la animal și, acoperind cu mîna stîngă ochii taurului, cu mîna dreaptă îi înfipse sabia în trup." (6, I, p. 28) Nimic din înfruntarea aceea clasică, epuizantă, pe viață și pe moarte dintre erou și monstru. Nimic din înfruntarea de o zi-lumină („zi de vară pînă-n seară"), pe durata căreia se schimbă întruna tipurile de arme folosite, care se dovedesc,

pe rînd, ineficiente și în care balanța victoriei se înclină cînd într-o parte, cînd în cealaltă. Gestul lui Tezeu pare a fi doar actul final, de sacrificare a taurului. Lipsește, în schimb, actul esențial de îmblînzire („legare") pe cale magică a monstrului.

Cu ani în urmă, am mai susținut această ipoteză, bazîndu-mă, ca și în rîndurile de mai sus, pe argumente cu caracter mai mult intuitiv și speculativ (25). De data aceasta, sînt în măsură să aduc unele argumente efective (și, sper, decisive) în sprijinul ipotezei enunțate. Pausanias descrie o acropolă – cu un sanctuar dedicat zeului Apollo – aflată în orașul Amyclai, la sud de Sparta. Printre personajele și scenele mitologice reprezentate pe tronul lui Apollon Amyclaios, autorul grec descrie pe Minotaur „legat și mînat viu de către Tezeu" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, III, 18, 7). Excludem posibilitatea unei confuzii (eventual dintre Minotaur și Taurul de la Marathon), pentru că atît sculptorul care a executat lucrarea (Bathycles din Magnesia), cît și scriitorul care a descris-o (Pausanias) erau foarte buni cunoscători ai tradiției și mitologiei elene. Un alt argument care înlătură posibilitatea unei confuzii este faptul că, cel puțin din punct de vedere iconografic, cei doi monștri răpuși de Tezeu se diferențiază în mod frapant, fiind deci inconfundabili. Pe de altă parte, Pausanias nu descrie „din auzite" opera de artă în discuție, ci ca unul care a avut prilejul s-o contemple: „Mă voi mărgini să descriu tronul [lui Apollo], *așa cum l-am văzut*, precum și figurile sculptate [pe el]" (*Călătorie în Grecia*, III, 18, 6). Pausanias nu înțelege însă imaginea sculptată de Bathycles. Iată cum se exprimă el însuși: „Nu știu de ce pe Minotaur, Bathycles l-a redat legat și mînat viu de către Tezeu" (*Idem*, III, 18, 7).

Care ar putea fi justificarea acestei neînțelegeri? Între biografiile și personalitățile lui Pausanias și Bathycles există destule puncte comune. Atît unul, cît și celălalt sînt originari din aceeași regiune a Asiei Mici (Lidia). Amîndoi s-au stabilit în Grecia. Amîndoi sînt intelectuali, buni cunoscători ai mitologiei grecești și amîndoi s-au străduit, unul ca istoric, celălalt ca sculptor, s-o imortalizeze. Ceea ce îi deosebește flagrant este epoca în care au trăit: Bathycles – în secolul al VI-lea î.e.n., Pausanias – în secolul al II-lea e.n. Aici trebuie, probabil, căutată cauza neînțelegerii primului de către al doilea. Ceea ce era în secolul al VI-lea î.e.n., pentru sculptorul Bathycles, un motiv mitic logic (legarea Minotaurului de către Tezeu) a devenit în secolul al II-lea e.n. – prin degradarea și dispariția semnificației – un motiv mitic fără sens pentru istoricul Pausanias.

De altfel, unele date ale formei arhaice a scenariului mitic în discuție par să fi supraviețuit și în relatări mai tîrzii ale mitului. Astfel, cronicarul bizantin Ioannes Malalas (secolul al VI-lea)

relatează faptul că Minotaurul s-a ascuns în Labirint (o peșteră labirintică în munte) și că „Tezeu l-a urmărit și [...], după ce l-a scos din vizuină, l-a ucis de îndată" (Malalas, *Chronographia*, IV, 108; *cf.* 6, I, p. 144). Această relatare grăbită și neglijentă are totuși nu numai meritul de a afirma un fapt esențial (Minotaurul a fost sacrificat în afara Labirintului, și nu înăuntrul său), dar și pe acela de a lăsa să se bănuiască un alt fapt, la fel de esențial: ca să scoată monstrul din „vizuină", Tezeu trebuia, în prealabil, să-l îmblînzească pe cale magică, să-l „lege".

Ceea ce este cert în reprezentarea iconică a lui Bathycles (legarea Minotaurului) este subînțeles în relatarea lui Malalas, și ceea ce este cert la acesta din urmă (sacrificarea Minotaurului în afara Labirintului) este subînțeles la Bathycles. Mă pot încumeta acum să încerc să reconstitui o posibilă formă arhaică a scenariului mitic: Tezeu l-a „legat" pe Minotaur și l-a scos viu din Labirint, după care l-a sacrificat, probabil în public, pe un altar din centrul cetății.

*

Mare parte dintre aceste motive se regăsesc redate explicit în colindele românești „de flăcău", în care junele participă la o vînătoare mito-rituală cu evidente conotații inițiatice și cosmogonice. Animalul vizat în aceste texte este, de regulă, leul (sau bourul, cerbul, peștele etc.) (26, tip 50, 55, 60, 61). Dar cine este, de fapt, „leul"? „Lipsa de relație cu atributele concrete ale animalului – comentează Monica Brătulescu –, funcția sa aproape de *nume propriu* aplicat unui personaj care s-ar putea chema și altcum fără a tulbura coerența tipurilor respective de colindă indică adoptarea «leului» ca o noțiune descărnată, ca un termen confuz cu o sferă semantică în curs de dezagregare." (26, p. 83) Unii cercetători au considerat că în spatele acestui nume generic (leul) s-ar „ascunde" de fapt lupul (27, p. 43) sau zmeul (26, p. 83) etc. Poate că, inițial, era bourul. În unele colinde românești, eroul răpune cu mîinile goale un „leu" bovimorf, cu coarne (109, p. 279). Poate că leul, necunoscut propriu-zis de români, a coborît de pe frescele bisericilor, din reprezentările iconografice ale lui Samson. Ceea ce mă interesează acum este faptul că, în colindele românești, „leul" este o ființă zoomorfă cu *conotație mitologică precisă*, dar cu *conformație biologică echivocă*. Este o făptură care, ca și Minotaurul, „transgresează speciile și legile anatomiei" (26, p. 81).

Leul locuiește un spațiu haotic, necosmizat, în creierul munților, în „codrii ce n-au d-umblat", pe tărîmuri izolate unde „mirean n-a călcat" și unde vegetația crește nemăsurat și neordonat: „unde iarba crește,/ în patru se-mpletește". Statutul său este

30. *„Samson au despicat gura leului"*
(frescă, Biserica Păuleşti, Vîlcea, cca 1830)

acela de fiinţă stihială („Vine leul cum îi vîntul/ Scuturîndu-se pămîntul"), el pradă şi distruge spaţiul cosmizat:

„Leul în sat că şi-o intrat,
Ce-o fost rău tot a stricat,
Ce-o fost bun tot o luat,
Ş-a luat şi sora lui june"
(28, p. 178).

Asemenea lui Tezeu, junele din colindă pleacă să răpună stihia zoomorfă (*katabasis*), dar între lumea (cosmizată) a primului şi cea

(haotică) a monstrului este un traseu labirintic, spiralat, de cercuri concentrice. Pentru a nu se rătăci pe căi întortocheate („căile nu le-am zmintit"), eroul trebuie să găsească și să țină „urma leului" :

„Din forma inelului (60)
Luai urma leului
Și-o luai și o aflai,
Colea-ncoaci, colea-n coleare,
Colea-n vîrful munților,
Sub poalele brazilor"
(29, p. 70).

Ca și în legenda Labirintului, eroul găsește fiara în stare latentă („adormit, nepomenit"). Armele tranșante pe care și le pregătise eroul se dovedesc a fi inutile pentru că cele două personaje se înfruntă „în lupte, că-s mai drepte" (29, p. 78). După o „zi de vară pînă-n seară", voinicul răpune leul și-l leagă cu „curea neagră" sau cu „zgardă albă de bumbac", sau cu „o sfoară de mătasă,/ împletită-n cinci, în șasă" (29, pp. 71-78).

„Mi-l leagă cu curele
și în frîne subțirele
ca de-o ață răsucită
în trei [șu]vițe împletită."
(30, p. 536)

Pînă în acest punct al scenariului, armele „voinicești" nu-și găsesc rostul. Eroul uzează exclusiv de arme „magice". Textele subliniază în mod expres această idee:

„De-mi aduce leu legat,
Leu legat nevătămat,
Nici în puști că nu-i pușcat,
Nici în săbii nu-i tăiat"
(29, p. 71)

sau

„C-aduce [în tîrg] leu-nzgărdat
'Nzgărdat, nevătămat
Cum e bun de-ncălecat"
(109, pp. 279-281).

Chiar și în cazurile de excepție, în care sînt folosite arme războinice, acestea joacă (paradoxal) același rol magic, de legare :

„Binișor că mi-l lega,
Cu cordița arcului,
Arcului voinicului"
(66, p. 37 și 31, p. 90).

În acest caz, arcul e folosit ca arcan. O dată legat, leul este scos „în zgardă" din „zonă" (*anabasis*) și adus „la țară" (în sat) sau „în tîrg" ca *tropaeum* (trofeu) sau ca *hostia* (animal de sacrificiu). Pe drum, oamenii îl elogiază pe erou și-i laudă părinții care au un astfel de fecior.

Un număr de variante ale tipului de colindă în discuție au fost grupate într-un subtip datorită diferențelor specifice pe care le comportă (33). În aceste cazuri, leul nu atacă și nu distruge „zona civilizată" (cosmizată). Dimpotrivă, eroul este cel care pătrunde în „zona necivilizată" (necosmizată) pe care o patronează leul. Este aici o ramură a mitului de întemeiere, subordonat acesta mitului suveran al cosmogenezei. Opoziția dintre *Erou* și *Leu* este un dublet mitic al opoziției dintre *Cultură* și *Natură* și, la limită, dintre *Cosmos* și *Haos*.

Eroul are oi, dar nu are pășuni („Oi el d-are,/ Munte n-are"). În timp ce leul este stăpînul unui munte („Io sînt domnu muntelui"), dar pășunile sînt nefolosite („un munte făr-de oi") (33, pp. 77-78). În acest subtip de colindă, legarea, uciderea sau alungarea leului echivalează cu smulgerea unui teritoriu din zona naturii sălbatice (Haos) și integrarea sa în circuitul socioeconomic (un act de cosmizare, deci) (108). În unele variante ale colindei, această idee este în mod expres formulată. După ce este învins de erou, leul îi cedează toate domeniile sale:

„Rămîneți voi [munți] la junelu
Să mi-ț pască boi-n voie [...]
Rămîneți voi [codri] la junelu
Să mi-ț pască oii-boii [...]
Rămîneți voi [cîmpii] la junelu
Să mi-ț pască capre-n voie"
(109, pp. 280-281).

*

Colindele românești de *vînare a leului* par să difere de cele de *vînare a bourului* („bohor", bou sălbatic etc.). La acestea din urmă lipsește aparent motivul „legarea animalului". Este în schimb explicit motivul sacrificării animalului și cel al împărtășirii eroului din carnea acestuia. Inițial, eroul rătăcește în căutarea animalului, fiind nevoit să-și caute o călăuză:

„N-ai văzut, Doamne, pe-aicea,
D-un bohor, de-o fiară neagră?".

Răspunsul ne sugerează drumul spiralat, labirintic al voinicului:

„De te-i duce precum vii,
Pe bohor îl vei găsi...
[Voinicul] Șapte moșii că-mi săriară,
Cu bohor s-alăturară,
De trei ori roată-i deteară,
Într-o scară se lăsară,
Cu patru suliți mi-l tăiară.
Zăbovi, de mi-l coji.
Mititel focșor făceară,
Bune bucate găteară"
(63, pp. 78-79).

Octavian Buhociu a observat corect funcția magică a actului circumambulațiunii (echivalent cu cel al legării), care precedă (de fapt, determină) răpunerea bourului. „Încercuirea «de trei ori» este gestul prin care forța, curajul, virtutea animalului sînt «legate», ca în ritul, și el magic, «de făcut». Din acest moment bourul nu se mai poate «desface», nu-și mai poate recîștiga «firea», să sară afară din cercuri. Din acest moment, tînărul poseda virtuțile sălbăticiunii, transferul magic al puterilor s-a operat." (64, pp. 144 și urm.)

Tot despre o „legare" a fiarei prin încercuire (de foc, de data aceasta) este vorba în unele variante ale baladei tip *Iovan Iorgovan* (sau *Gruia lui Novac și șarpele*). Monstrul este, în acest caz, un balaur care „a oprit drumurile, a stricat potecile" și a devorat 99 de voinici (sau a răpit o fecioară). Iorgovan, care trebuie „să deschidă drumurile", își comandă la faur arme redutabile (buzdugan, sabie), dar ele se dovedesc ineficiente în lupta cu „șarpele negru". Acesta se ascunde în pădure, într-un labirint silvestru:

„Și-n dumbravă s-ascundea,
Și de urmă nu-i mai da".

Eroul dă foc pădurii de jur-împrejur („De trei părți foc i dădea,/ Trei dealuri foc ocolea"), orbind astfel șarpele, care i se supune de bună voie. Monstrul și zona labirintică în care acesta sălășluiește sînt distruse în același timp și prin același mijloc. Înfipt în sabie, capul șarpelui va fi adus în cetate:

„Capul șarpelui tăia,
Capu-n sabie-l lua,
La-mpăratul se ducea"
(30, pp. 223 și 489).

*

Rămînînd în estul Europei, dar urcînd în continuare spre nord, pe același meridian (după Creta, Grecia și România, în Finlanda), apar aceleași motive mitice într-o legendă finlandeză

din cuprinsul *Kalevalei* (cîntul XLVI, *cf.* 32, pp. 734-755). Louhi, stăpîna ținutului mitic *Pohjola*, trimite un urs uriaș, Otso (numit în text și *taur*), să distrugă turmele, livezile și pășunile din Kalevala. Pentru a prinde fiara, Väinämöinen îi cere artizanului Ilmarinen – omologul divin al lui Dedal – să-i meșterească o armă consacrată, o lance cu însemne magice:

„Făuri fieraru-o lance,
Nici prea lungă, nici prea scurtă,
A făcut-o mijlocie:
Sta un lup pe ascuțișu-i,
Se găsea un urs la vîrfu-i,
Un elan sărea pe tocu-i,
Alerga un mînz pe coadă,
Azvîrlea un ren sălbatic"
(32, p. 735).

Väinämöinen incantează un descîntec de îmbunare a divinităților pădurii și de legare magică a fiarei. Pentru a găsi ursul, pentru a străbate căile întortocheate ale labirintului silvestru, eroul este călăuzit de fecioara Mielikki, stăpîna pădurilor, care îl ghidează (ca Ariadna pe Tezeu) printr-un „fir" de semne:

„Mîndra fată-a celor codri,
Sluga tînără din codru
Arătatu-mi-a cărarea,
Îmi tot puse pari în cale,
Așează-n potecă semne,
Mă călăuzi pe drumuri,
Crestături făcu în arbori,
Urme a săpat în steiuri,
La ăst nobil urs, în ușă,
Lîngă preabogata lînă"
(32, pp. 749-750).

O dată ajuns față în față cu ursul, folosirea armelor războinice se dovedește a fi inutilă. Fiara este lipsită de vlagă, fiind „legată" pe cale magică:

„Cum ajunsei, cum atinsei
Ținta ce mi-am hotărît-o
Nu mi-a folosit vreo lance,
Nici să trag n-a fost nevoie;
Din copac căzu el singur,
Poticnitu-s-a-ntr-o bîrnă,
Crengile-i bortiră coasta,
L-au străpuns în pîntec ramuri"
(32, p. 750).

Astfel „legat", Väinämöinen aduce ursul în sat, unde îl sacrifică (abia acum sînt folosite armele tranșante), carnea animalului fiind apoi mîncată, în mod ritual, de întreaga colectivitate (32, pp. 743-745).

Cîteva date particulare apar în această legendă, fără să-i altereze însă fondul și semnificațiile. Labirintul parcurs de erou este (ca și în colindele și baladele românești menționate) un labirint natural, silvestru. Locul „firului de ață" este luat de „firul de semne". Similar, în basmele românești și de aiurea, cei doi copii (întotdeauna frate și soră), abandonați noaptea în pădure și pîndiți de fiare sălbatice, se călăuzesc la întoarcere după „firul" de pietricele, de mălai sau de cenușă (94).

Pe de altă parte, Väinämöinen nu leagă ursul la propriu, ci pe cale magică, prin descîntec. Nu trebuie să insistăm prea mult asupra faptului că, din perspectiva gîndirii arhaice și tradiționale, cele două acțiuni sînt perfect omoloage. Felul cum celții, de exemplu, îl reprezentau pe eroul lor mitic Ogmios este revelator, didactic chiar (vezi gravura din 62, p. 181). Fiind patron al elocvenței și inventator al scrierii (*ogama* = rune), Ogmios este figurat trăgînd după sine o mulțime de oameni, legați cu „lanțuri fine de aur și de ambră". Legăturile sînt prinse la un capăt de limba eroului orator, iar la celălalt, de urechile oamenilor care-l urmează, vrăjiți de încărcătura magică a cuvintelor sale (Lucian din Samosata, *Hercule*). Nu este întîmplător faptul că romanii l-au asimilat pe Ogmios cu eroul „legător" Heracles (a cărui biografie este analoagă celei a lui Tezeu), care leagă și el Cerberul și pe tîlharii cercopi.

Tot așa cum pentru Pausanias imaginea sculptată de Bathycles (Tezeu legînd Minotaurul) era de neînțeles, pe Lucian din Samosata (contemporanul lui Pausanias), imaginea descrisă mai sus (Ogmios legîndu-și auditoriul) îl umplea de „mirare, incertitudine și chiar de indignare". După propria sa mărturie, el a trebuit să facă apel la explicațiile unui „gal instruit" pentru a descifra subtextul reprezentării (61, pp. 243-245).

Același subtext a generat și alte imagini mito-simbolice similare. Într-o legendă talmudică, regele Solomon – ajuns patron al vrăjitorilor – îl leagă pe arhidemonul Asmodeu cu un lanț, tot de aur, pe care era gravată o formulă taumaturgică (40, p. 204; 91, p. 101). Cuvîntul magic rostit este, în acest caz, înlocuit cu cel scris. Într-o legendă medievală, înlocuirea este chiar motivată. Dat fiind că aspida – un șarpe monstruos – își astupă urechile pentru a nu auzi vraja care ar răpune-o (*Psalmi* 58, 5-6), ea este „legată" cu eșarfe pe care, cu litere de aur, era înscris descîntecul (2, p. 163; vezi și nota 95).

De altfel, datele de semantică lingvistică nu vin decît să confirme omologia acțiunilor în discuție (*a lega – a vrăji*), probînd faptul că fenomenul a fost generat de un mecanism mental arhaic și universal. În limba română, de exemplu, *a lega* are, în afară de sensul propriu, și pe acela de „a efectua o operație magică". Iată astfel de fertile bivalențe semantice și în alte limbi: în turco-tătară *bag, baj, boj* = „vrăjitorie", dar și „sfoară, legătură"; gr. *katadeo* = „a lega solid", dar și „a lega prin farmec, făcînd un nod" (de unde *katadesmos* = „sfoară" și „a vrăji"); lat. *fascinatio* = „fermecare, vrăjire", iar *fascio* = „a înfășura, a lega cu fîșii"; sanscr. *yukti* = „a lega, a uni", dar și „mijloc magic" ș.a.m.d. (7, p. 151). În aceste cazuri, omologia acțiunilor este dublată de omonimia noțiunilor.

*

Labirintul silvestru și legarea magică prin rugă se regăsesc și în *Epopeea lui Ghilgameș* (tăblițele III, IV, V). Eroul sumerian este călăuzit prin pădurea de cedri de Enkidu.

„Enkidu să meargă înaintea ta;
El cunoaște drumul...
Înăuntrul pădurii,
toate potecile lui Huwawa,
întîi el să le pășească."

Ghilgameș străbate labirintul silvestru în căutarea monstrului tauromorf Huwawa. Urmînd „calea arătată" și ajungînd în fața fiarei, Ghilgameș se roagă zeului Șamaș, care îl „leagă" (82) pe monstru:

„Și îi e cu neputință să se miște înainte,
Nici nu e în stare să se retragă înapoi.
Atunci Huwawa se predă"
(3, p. 138).

Ulterior, cei doi eroi îl răpun pe monstru dar, concomitent, distrug și zona labirintic-silvestră pe care acesta a locuit-o:

„O dată cu el [=Huwawa], Enkidu răpuse codrii și cedri [...]
Ghilgameș taie copacii, Enkidu smulge buturugile"
(51, p. 232).

Pare a fi vorba de o defrișare a zonei, în vederea cosmizării ei: „Îți voi tăia ție cedri... și case pentru tine clădi-voi din cedrii aceia". (Și Iason desțelenește, ară și seamănă zona unde a înjugat taurii.) Am comentat mai înainte analogia simbolică dintre monstrul stihial și ținutul (labirintul) în care acesta sălășluiește. Amîndoi

sînt ipostaze/intruziuni ale Haosului în Cosmos şi, ca atare, eroul îi distruge (răpune, ordonează) pe amîndoi, în acelaşi timp, cu aceeaşi armă şi chiar prin acelaşi gest.

Episodul comentat se încheie astfel: Ghilgameş nu aduce monstrul în cetate, ci doar capul acestuia, înfipt în lance. El aşază acest trofeu „dinaintea marii porţi a Urukului" (conform versiunii ninivite; *cf.* 98, p. 88). Tot astfel procedează Ghilgameş şi după ce răpune „Taurul ceresc": „El luă [coarnele taurului] şi le atîrnă în iatacul său domnesc" (3, p. 143).

Motivul este din abundenţă atestat în textele folclorice româneşti, ca în balada tip *Iovan Iorgovan*:

„Capul şerpelui tăia,
Capu-n sabie-l lua,
La-mpăratul se ducea"
(30, p. 228)

sau în colindele de vînare a „Boului Negru":

„Pe Bou Negru-l ajungea,
Frumos capul i-l tăia
Şi-ntr-o suliţă-l punea"

sau

„Şi lui, ca să-i fie fală,
Frumos capu-i retezară
Şi-n suliţă i-l puneară
Şi-napoi că se-ntorceară"
(90, pp. 56-62).

În alte variante de colinde vînătoreşti, capul (herbul) fiarei este pus pe casa (la poarta etc.) nou întemeiată. Acest motiv este mult prea bogat în semnificaţii pentru a încerca să le descifrez în cadrul rîndurilor de faţă. O voi face cu un proxim prilej.

De fapt, motivele ale căror coordonate încerc să le definesc acum („legarea" monstrului, scoaterea lui din „zonă" şi sacrificarea „în cetate") nu trebuie căutate prea departe. Ele se regăsesc în legenda unei alte fapte eroice puse pe seama lui Tezeu: prinderea Taurului de la Marathon, adus din Creta de Heracles. După unii exegeţi, „istoria lui Tezeu şi a Minotaurului era un duplicat al istoriei lui Hercule, care învinge taurul cretan, şi a lui Tezeu, care capturează Taurul de la Marathon" (6, I, p. 37). Nu mă interesează acum faptul că E. Bethe – a cărui afirmaţie am reprodus-o mai sus – interpretează istoricist aceste legende, care ar reprezenta „înfrîngerea dominaţiei cretane [de către dorieni]", ci faptul că analogiile de formă şi de fond dintre cele trei „istorii" n-au putut fi trecute cu vederea, indiferent de perspectiva din care a fost făcută exegeza.

În căutarea taurului fioros, Tezeu înnoptează în coliba bătrînei Hecale. Din nou, participarea unui personaj feminin la inițierea și ajutarea eroului. A doua zi, Tezeu găsește taurul, se luptă cu acesta fără arme („corp la corp"), îl învinge și îl leagă. Astfel legat, taurul este mînat la Atena, eroul fiind, pe drum, slăvit și felicitat de oameni. (Asemănarea cu colindele românești de „vînare" a leului este izbitoare.) Abia aici, în cetate, Tezeu sacrifică Taurul zeului Apollo (sau lui Poseidon, după alte versiuni): „Punînd mîna pe el, l-a arătat viu locuitorilor, mînîndu-l prin cetate, apoi l-a sacrificat lui Apollo Delphinianul" (Plutarh, *Thezeus* XIV). Sacrificiul a fost urmat de un „praznic măreț" (6, I, p. 25), un ospăț gătit, probabil, cu carnea animalului. La fel ca în colindele românești:

„Cu patru suliți mi-l tăiară [pe bohor].
Zăbovi, de mi-l coji.
Mititel focșor făceară,
Bune bucate găteară"
(63, pp. 78-79).

*

Nu pot încheia acest șir de exemple fără să mai dau cel puțin unul. Este vorba de „un ritual de învestitură regală" (56, p. 425), practicat de suveranii legendarei insule *Atlantida*, conform celebrei relatări a lui Platon (*Kritias*, 108 d-121 c). Zeul Poseidon s-a împreunat pe insulă cu o muritoare (Kleitho), împărțind ulterior ținutul celor zece copii zămisliți cu aceasta. (Vezi împreunarea pe insula Creta dintre taurul-Zeus și muritoarea Europa, mama lui Minos, sau cea dintre taurul lui Poseidon și muritoarea Pasiphae, mama Minotaurului.) În mijlocul Atlantidei, Poseidon construiește un adevărat labirint: „A tăiat toate povîrnișurile împrejmuitoare ale colinei pe care locuia dînsa [= Kleitho], făcînd astfel o cetate trainică și întocmind adevărate brîie de pămînt și de mare, unele în jurul altora, rînd pe rînd mai mici și mai mari, două de pămînt și trei de mare, ca și cum, pornind din inima insulei, ar fi făcut să se învîrtească o roată de olar, și a îndepărtat de centru în toate direcțiile aceste ocoluri alternate, făcînd inima cetății inaccesibilă pentru oameni".

Conform „poruncilor purcese chiar de la Poseidon, așa cum le transmisese prin obiceiul pămîntului și printr-o inscripție [...] pe o stelă", stabilirea autorității „unor regi asupra altora" se făcea periodic (la cinci-șase ani), în felul următor: „După ce se dădea drumul unor tauri în țarcul sfînt al lui Poseidon [aflat în centrul zonei labirintice – n. A.O.], regii, rămînînd singuri, înălțau rugi Zeului ca acesta să primească victima ce îi va fi pe plac; după aceea, ei porneau la vînătoare *fără arme de fier (áneu sideron), doar cu bețe și plase (xýlois kai bróchois)*. Apoi, acela dintre tauri

care fusese prins era dus lîngă stelă și înjunghiat lîngă partea ei de sus, în vreme ce ei jurau pe inscripție". Trupul taurului era apoi îmbucătățit și ars pe jertfelnic, iar bazileii făceau libații și se împărtășeau cu sîngele acestuia. (Platon, *Kritias*, 108 d-121 c; *cf.* 51, pp. 334-341; mai puțin pasajul subliniat, care mi-a fost tradus de Andrei Cornea, căruia îi mulțumesc și pe această cale.)

Este foarte probabil că Platon a atribuit legendarilor atlanți un ritual de inițiere și de consacrare regală, practicat în vechime de cretani și de greci. Pierre Vidal-Naquet (80, pp. 394-426) a adus argumente privind faptul că, pentru Platon, arhaica cetate Atena ar fi jucat rolul de model al utopicei insule Atlantida (110). Pentru alți cercetători (K.T. Frost, W. Brandestein, S. Marinatos, J.V. Luce), acest model l-ar fi constituit chiar insula Creta. „Rolul pe care îl joacă sacrificarea taurului în jurămîntul regilor atlanți ducea în chip aproape inevitabil în țara Minotaurului, iar distrugerea fabulosului regat [al Atlatidei] a fost asimilată cu căderea Cnossosului." (80, p. 398)

Cel puțin patru eroi din mitologia clasică (Androgeu, Heracles, Tezeu, Iason) sînt supuși la probe similare: prinderea (fără arme) și legarea unui taur. Tezeu reușește această performanță de două ori. În ambele cazuri pare a fi vorba de un ritual de învestire regală. Prima dată, el prinde și leagă Taurul de la Marathon pentru a dovedi că este fiu de rege. Imediat după depășirea acestei probe, regele Egeu îl recunoaște drept fiu al său și moștenitor al tronului. De altfel, relatarea lui Plutarh este suficient de concludentă în privința justificării acestei înfruntări: „Iar Thezeus, dorind să fie [...] cîrmuitorul poporului, a pornit spre Taurul din Marathon" (*Thezeus*, XIV).

A doua oară, Tezeu prinde și leagă Minotaurul cretan. Imediat după această izbîndă (de fapt, datorită ei), Tezeu devine regele cetății Atena, în locul lui Egeu. Legenda spune că Egeu aștepta pe stînci corabia din Creta, care urma să-i aducă pe fiul său învingător sau știrea morții sale în Labirint. Tot legenda susține că Tezeu ar fi uitat să înlocuiască de pe catarg steagul negru (consemn al eșecului) cu cel alb (consemn al izbînzii), motiv pentru care Egeu, disperat, s-ar fi aruncat de pe stînci în marea care-i poartă pînă astăzi numele (111). Fără îndoială, mitografii antici – explicînd sinuciderea regelui printr-o banală neglijență în mînuirea consemnelor – au „îndulcit" tradiția, dînd uitării sau nemaiînțelegînd rostul unui obicei rebarbativ. De fapt, Tezeu nu a uitat să arboreze la catarg steagul alb. Dar anume acest semn al izbînzii sale (și nu cel al eșecului) a impus sinuciderea bătrînului rege. Prinzînd fără arme, legînd și sacrificînd Minotaurul, Tezeu și-a cîștigat titlul de *neo-basileus*. Vechiul rege urmează să moară. Însuși felul sinuciderii lui Egeu probează această interpretare. În Grecia arhaică, bătrînii decrepiți erau aruncați

în mare, de pe stînci, chiar de către fiii lor. Vezi oronimul gr. *Gerontobrahos* = „stînca moșnegilor" din Parnas.

Reminiscențe ale unor astfel de „învestiri regale" par să fi supraviețuit și în textele folclorice românești. Invariabil, după ce răpune monstrul, eroul de basm este înscăunat ca domn. Similar se întîmplă lucrurile în balade:

„Capul șarpelui tăia,
Cu o sfoară îl lega,
Lîngă brîu îl încingea,
La-mpăratul se ducea,
Ca să vadă
Și să creadă,
Șarpele că a pierit,
Drumul țării-i slobozit.
Împăratul cînd vedea,
Hei, pe Gruia-l așeza
Cu el pe scaun alăturea
Și lui Gruia că i da
Jumătate
Din cetate
Și din sate
A treia parte"

(30, pp. 492 și 229).

În legătură cu motivul ritual al înscăunării eroului după trecerea probelor de vitejie, concomitent cu uciderea vechiului suveran, vezi și baladele românești pe care le-am comentat în subcapitolul *Paltinul consacrat* (pp. 131 și urm.).

5. *Răpunerea monstrului. Schiță de tipologie*

Am dat exemplele de mai sus cu scopul de a contura mai bine motivele mitice care compuneau probabil scenariul „inițial" al legendei lui Tezeu și a Minotaurului cretan: legarea monstrului, aducerea lui viu în cetate, sacrificarea lui. Am pus cuvîntul *inițial* între ghilimele pentru că există posibilitatea ca nici acest nivel, evident arhaic, să nu reprezinte încă „nivelul zero" al scenariului mitic. Cu alte cuvinte, cred că rolul Ariadnei în arhitectura mitului nu este complet reconstituit. El este deja vizibil, dar nu încă lizibil. Îmi iau riscul (și șansa) formulării unei ipoteze: este posibil că, inițial (de data aceasta, fără ghilimele), cea care lega Minotaurul era chiar Ariadna.

Ar fi vorba de ecouri din epoca „Vechii Europe" (în termenii antropoloagei americane Marija Gimbutas), anterioară mileniilor IV-III î.e.n., anterioară deci invaziei valurilor succesive de populații indo-europene. Aceste triburi de călăreți războinici au

impus în Europa (dar și în India și Iran) structura lor socială patriarhală, în dauna celei matriarhale, activitatea pastorală, în dauna celei agrare, un panteon dominat de divinități masculine, în dauna celor feminine, cultul Zeului-Tată-Cer, în dauna celui al Zeiței-Mamă-Pământ. Vechile zeități feminine, observă Marija Gimbutas, „s-au modificat treptat în mirese, soții și fiice, devenind *erotizate*, legate prin principiul iubirii sexuale ca urmare a sistemului social patriarhal și patriliniar al indo-europenilor" (127, p. 118).

Acești călăreți războinici, păstori și vînători, au adus de asemenea cu ei confreriile masculine (gen *Männerbünde*), inițierile militare și cultul eroului războinic. În noul context cultural și cultual, principalul model mitic a devenit cel al zeului/eroului viril care înfruntă și răpune cu arme tranșante fiara/monstrul/balaurul. Acesta devine scenariul invariant al majorității „miturilor de întemeiere": de la miturile de întemeiere a Cosmosului (mituri cosmogonice) pînă la cele de întemeiere a unui microcosmos (un nou sat, oraș, stat etc.; vezi, de pildă, legenda întemeierii Moldovei).

*

Voi încerca să prezint în continuare, foarte schematic și evident simplificat, nivelurile de evoluție/involuție ale scenariului mitic, care are ca model scenariul mitului cosmogonic.

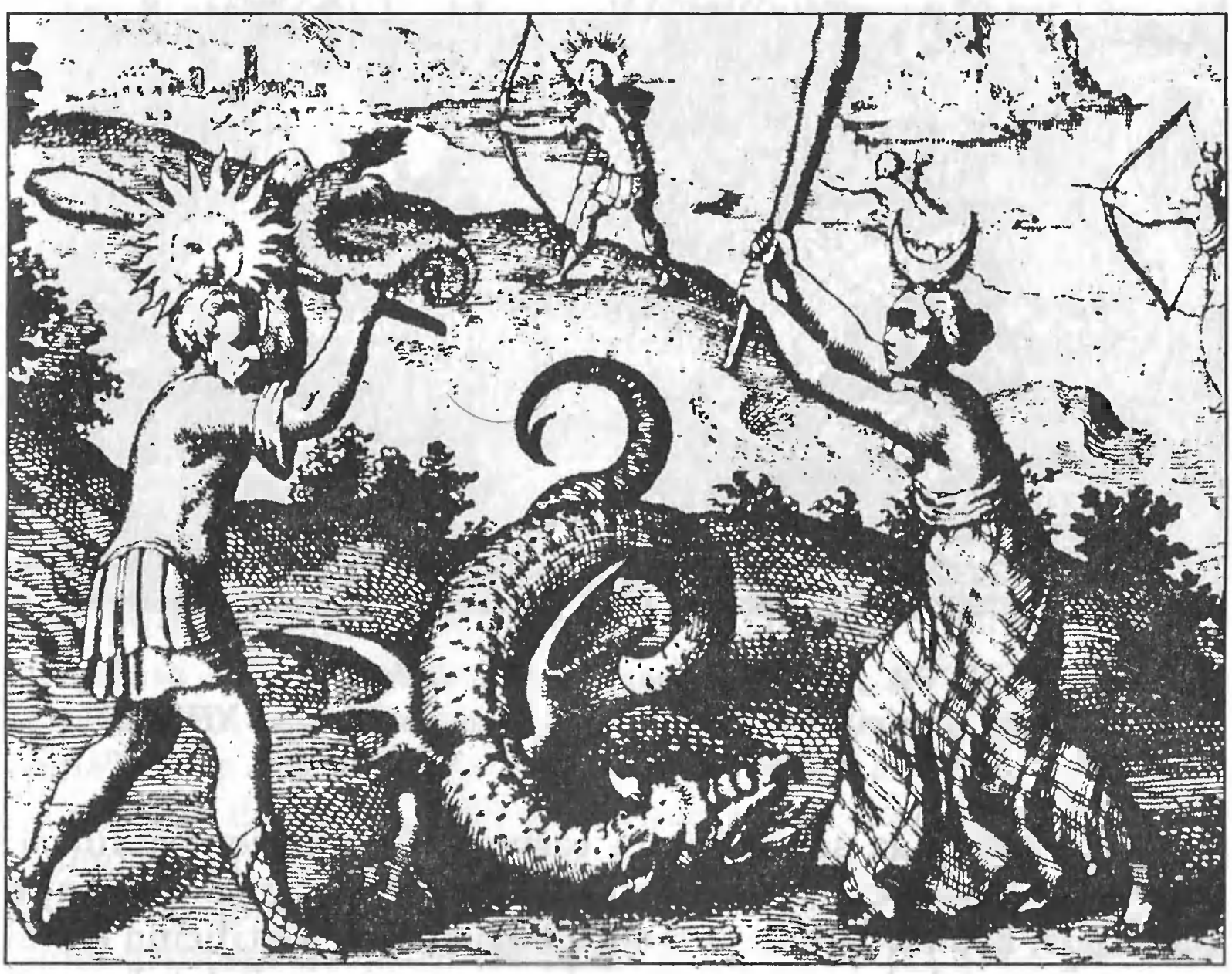
0. „Nivelul zero" este probabil mitul cosmogonic. Zeul suprem, androgin, creează Cosmosul prin ordonarea Haosului. De regulă, zeul realizează cosmogeneza printr-un complex de acțiuni sau printr-o acțiune complexă îndreptată împotriva monstrului primordial. Acesta este vrăjit (legat) cu mijloace magice și ucis cu mijloace războinice. În divinitatea supremă se regăsesc topite toate contrariile (*coniunctio oppositorum*): masculin și feminin, războinic și magic etc;

*

1. Pentru omul arhaic, o entitate unică și bisexuală este o imagine abstractă, fără corespondent în natură. Ea a fost înlocuită cu o imagine mai concretă și mai naturală: un cuplu de entități sexualizate (masculin și feminin). Regulile din spațiul biologic au operat în spațiul mitologic. Caracterul bisexual (androgin) al zeului demiurg, precum și cel bivalent al acțiunilor sale (războinice și magice) îndreptate împotriva principiului Haosului determină reprezentarea zeului suprem nu printr-un unic erou/zeu, ci printr-un cuplu de principii cosmologice (feminin-masculin), un cuplu de zei (zeu-zeiță) sau de eroi (făt-fată) (86). Eroul/zeul simboliza valențele masculine și războinice, iar eroina/zeița, pe

cele feminine și magice ale divinității primordiale. „Cuplurile divine (ca Bel și Belit ș.a.m.d.) – scria Mircea Eliade – sînt, de regulă, invenții tardive sau formulări imperfecte ale androginiei primordiale care caracterizează toate divinitățile" (88, p. 422) sau „*Femeia* nu înseamnă niciodată «femeie» într-un text mitic sau ritual, ci se referă la principiul cosmologic manifestat în ea. De aceea, androginia divină are o valoare teoretică, metafizică. Se exprimă prin ea – în termeni biologici – coexistența contrariilor, a principiilor cosmologice (căci astea sînt *femeie* și *bărbat*) în divinitate." (87, p. 100, sau 88, p. 421)

Desigur, modelul propus (ca și cele care îi vor urma) simplifică și schematizează o complexă ecuație (cu n variabile) a narației mitice. În scopuri așa-zicînd didactice, îl accept ca atare. Cuplul Iason-Medeea întruchipează poate cel mai bine acest model eroic al mentalității mitice. Numai cu ajutorul magicienei Medeea reușește Iason – tipic erou războinic – să înjuge (lege) fioroșii tauri de aramă și să adoarmă („lege") nu mai puțin fiorosul balaur care păzea „lîna de aur" (39). Prototip al vrăjitoarei, Medeea nu leagă balaurii doar la figurat (administrîndu-le „ierburi descîntate"), ci și la propriu, înhămîndu-i la carul său aerian (Ovidiu, *Metamorfoze*, VII).

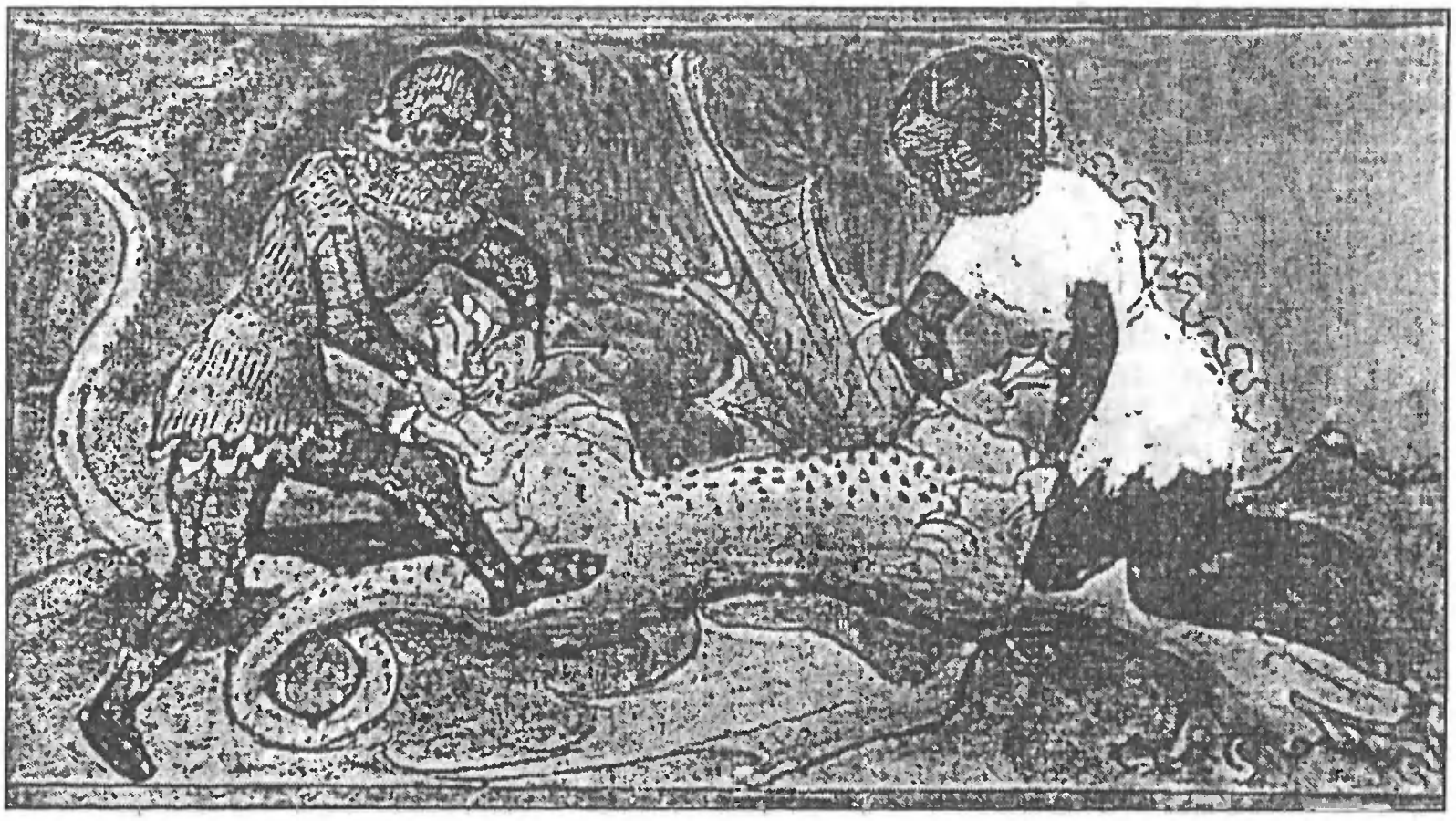


31. *„Frate" (Soarele) și „soră" (Luna) răpunînd balaurul (alegorie alchimică,* Scrutinum **Chymicum,** *1617)*

Este posibil ca aici, la acest nivel, să se regăsească statutul inițial al Ariadnei, respectiv al lui Tezeu. Eroul și eroina sînt două ipostaze sexualizate ale aceleiași entități primordiale androgine. Faptul este confirmat și de încercarea lor de a reface unitatea-totalitatea din care s-au desprins. Această încercare este alegoric reprezentată, în scenariul tuturor miturilor de acest gen, prin căsătoria (hierogamia) protagoniștilor: Tezeu-Ariadna (81), Iason-Medeea, Perseu-Andromeda, Heracles-Hesiona, Sf. Gheorghe-fecioara, eroul de basm-prințesa răpită de zeu etc.

Excepția nu face decît să întărească regula: căsătoria este ratată (ca în balada *Iovan Iorgovan*) pentru că protagoniștii realizează că sînt frate și soră, deci descendenți din același părinte (vezi și colindele în care junele răpune leul care-i răpise sora). Motivul diferă doar formal, nu și esențial. În fond, căsătoria (hierogamia) finală dintre erou și eroină nu trebuie înțeleasă altfel decît ca un act de „androginizare mitică", ce corespunde actelor de „androginizare rituală", bogat atestate (83, p. 138 sau 88, p. 425);

*

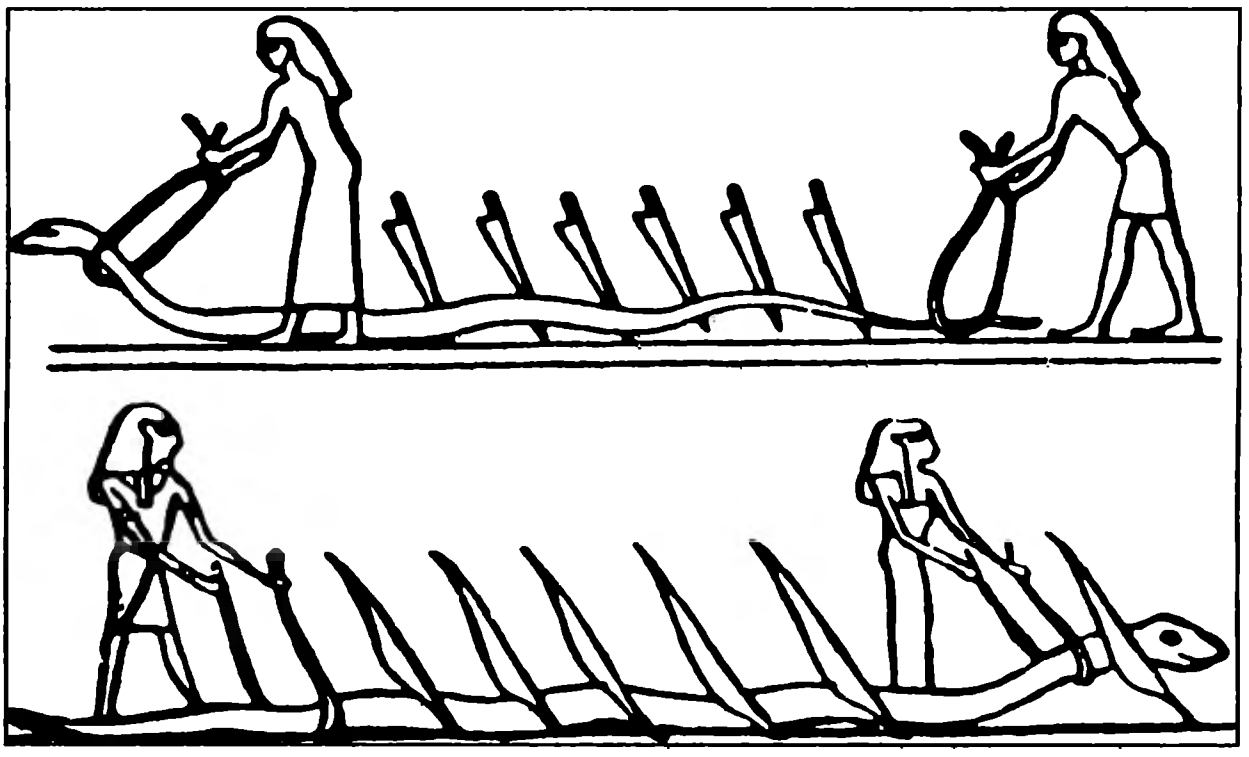


32. „Frate" și „soră" legînd balaurul
(alegorie alchimică, Aurora consurgens, *secolul al XIV-lea)*

2. Pierzîndu-se semnificația cosmogonică a scenariului și, implicit, justificarea înfruntării cu monstrul, o altă motivație s-a impus. Eroina devine victimă a monstrului (justificînd astfel intervenția războinică a eroului), dar ea nu-și pierde total prerogativele magice. Ea îl ajută pe erou legîndu-l pe monstru (112). Este cazul, de pildă, al legendei *Sf. Gheorghe droconoctonul*,

asupra căreia voi reveni. Chiar și în basmele românești și de aiurea, unde înfruntarea cu zmeul (balaurul etc.) are o altă justificare (furarea astrelor, a merelor de aur etc.), rolul de victimă al fetei nu dispare complet. La „curtea zmeului", eroul găsește întotdeauna o fată pământeană care îl ajută în înfruntarea cu monstrul și care îi va deveni, ulterior, soție. Și în aceste cazuri apare o funie, un „fir al Ariadnei", cu funcție doar parțial schimbată. Ea nu mai călăuzește eroul în drumul său (orizontal) dus-întors prin Labirint, unde răpune Minotaurul. Funia îi servește eroului pentru a coborî în și a urca din „lumea de dincolo", unde răpune zmeul (72, pp. 281-301);

*



33. *Gesturi de apărare magică din iconografia egipteană. Cu cuțite înfipte în trup, șarpele-balaur este legat de gît de un personaj feminin și de coadă, de un personaj masculin (imagini de pe sarcofagul lui Ramses VI, secolul al XII-lea î.e.n.)*

3. Eroina își pierde complet rolul activ, rămînînd doar cu un rol pasiv și ancilar: victimă a monstrului. Vezi mitul Perseu-Andromeda, Heracles-Hesiona, balada românească *Iovan Iorgovan* etc. În unele colinde „de flăcău", înfruntarea dintre erou și leu este motivată de faptul că fiara „ș-a luat și sora lui june" (28, p. 178). Vezi în *Tipologia poveștilor populare* tipul 300 – „Lupta cu dragonul" (79) și în *Indexul de motive din literatura populară* motivele G. 551.1 – „Salvarea surorii de către un frate de la un monstru (vîrcolac, căpcăun)", R. 111.1.3 – „Salvarea unei prințese (fecioare) de la un balaur", R. 111.1.4 – „Salvarea unei prințese (fecioare) de la un uriaș (monstru)", toate cu o impresionantă bibliografie, chiar dacă neexhaustivă (78);

34. *Alegorie alchimică (*Musaeum Hermeticum, *1749)*

*

4. Eroina dispare complet din economia mitului. Valențele sale magice sînt (cîteodată) anexate la cele războinice ale eroului. Vezi, de exemplu, mulțimea de sfinți din mitologia creştină franceză, care lovesc balaurul cu cîrja episcopală și-l leagă de gît cu un accesoriu vestimentar: Sf. Marcel (34, pp. 65-66; 35, pp. 100-103), Sf. Julien (35, p. 80), Sf. Clement (35, p. 85), Sf. Romain (35, pp. 92-99) etc. În unele legende de acest tip, rolul de eroină-victimă a monstrului mai persistă (vezi tipul 3), dar atrofiat.

În cea mai veche relatare (secolul al VI-lea e.n.) privind un sfînt francez saurocton, Sf. Marcel – episcop al Parisului (secolul al V-lea e.n.) și devenit patron al orașului – supune un balaur, dar nu pentru că acesta e gata să devoreze o fecioară virtuoasă (așa cum se întîmplă de regulă), ci pentru că devorează trupul defunct

al unei femei vicioase: „Cînd şarpele ieşi din pădure ca să se ducă la mormînt, îşi veniră unul altuia în întîmpinare. Sf. Marcel începu să se roage, iar monstrul, cu capul plecat, veni să ceară îndurare, dînd din coadă. Atunci Sf. Marcel îl lovi de trei ori peste cap cu cîrja, îi înfăşură gîtul cu stola şi arătă mulţimii izbînda lui" (Venatius Fortunatus, *Vita sancti Mercelli*, X; *cf.* 34, p. 66). Legende populare franceze susţin că tot Sf. Marcel a scăpat Parisul de un taur fioros, care teroriza locuitorii oraşului, legîndu-şi *stola* în jurul gîtului fiarei (35, p. 101). Tot un taur înfricoşător (dar şi un balaur) a fost îmblînzit în chip similar – conform tradiţiei romane – de Sf. Silvestru (*Legenda aureea*, secolul al XIII-lea e.n.; *cf.* 34, p. 73, n. 47);

35. *Sf. Marcel ţinînd dragonul în lesă şi lovindu-l cu cîrja episcopală*

*

5. Dar nu numai rolul eroinei a involuat pînă la dispariţie, ci şi cel al eroului. În unele cazuri, el devine un personaj secundar, anonim, şters şi lipsit de eroism. Eroina este cea care răpune monstrul cu mijloace magico-erotice. Vezi legenda vînării unicornului (pp. 310-311);

*

6. În alte cazuri, eroul dispare complet din economia mitului. Vezi legendele sfintelor Marguerite (35, p. 114) şi Martha (35, p. 82) care leagă cu centura balaurul. O situaţie analoagă este cea din colinda românească tip *Peştele şi mreaja fetei* (tip 50; *cf.* 26, p. 202). „Peştele de mare", care periodic distruge grădina fecioarei, este o ipostază a lui *Draco marinus*:

„[Ioana] acasă se întoarce,
Se pune şi toarce,
O mreajă să facă
La lume să placă,
Mreajă de mătase,
Împletită-n şase.

[Ioana], ochi negri,
Merge la grădină,
Mreaja își anină,
Mreaja își întinde,
Grădina coprinde.
Peștele de mare,
Din mare că sare,
În grădină intră
Prin mreajă se-ntinde
Și-ntr-însa se prinde".

Astfel legat, peștele urmează să fie sacrificat. Carnea lui va servi la ospățul nupțial, iar capul va fi păstrat ca trofeu (*Colind de fată mare*, cules în 1869; *cf.* 36, p. 101).

6. *Fecioara și Fiara. Legarea magico-erotică*

Din tipologia propusă, merită să mă opresc puțin asupra scenariilor de tip 2, pentru că ele au „imortalizat" un nivel de trecere (între tipul 1 și tipul 3) foarte interesant, pe curba de evoluție/involuție a semnificațiilor simbolice ale motivelor mitice în discuție.

În colindele, atît de numeroase, tip *Bourul (cerbul) cu leagăn între coarne*, animalul cornut se trezește din starea de non-manifestare, disturbînd ordinea cosmică, instaurînd starea precosmogonică:

„Boul negru se sculară,
De rouă se scuturară,
Munți înalți se clătinară,
Văi adînci se tulburară
Și de vale c-apucară.
Rupse maluri, rupse dealuri,
Rupse brazi și păltinași,
Cu molizi amestecați"
(63, p. 86).

În acest potop de *ape primordiale* înoată „boul negru", purtînd între „coarne într-aurite" o fecioară, așezată pe un „leagăn de mătase". Așa cum au observat și alți exegeți, imaginea este similară cu aceea a fecioarei Europa, răpită de Zeus tauromorf și trecută înot în Creta. După împreunarea cu Zeus-taur, sub platanul sacru de la Gortyna, Europa va naște pe viitorul rege Minos (întemeind astfel un neam, o țară, un continent).

Ceea ce este însă particular și definitoriu în colinda românească este faptul că fecioara este doar aparent o victimă a fiarei. De fapt, ea domină bourul pe care îl călărește. Raportul tipic dintre monstru și fecioară – în care forței brute și stihiale a primului i se opun vulnerabilitatea, lipsa de apărare a ultimei –

36. *Fecioară răpită de un monstru acvatic cornut (gravură, Albrecht Dürer, 1498)*

este, în cazul nostru, complet inversat. Nu fecioara este *dusă de bour*, ci acesta din urmă este *condus de fecioară*. În acest scop, ea posedă și uzează de un întreg arsenal de mijloace magice, evidențiate în text sau doar sugerate în subtext.

În primul rînd, călărirea unui animal sălbatic este un prim semn al îmblînzirii, de fapt al supunerii magice a acestuia. Reamintesc imaginea solomonarilor călărind balauri înfrînați sau pe aceea a vrăjitoarelor călărind demoni. Sînt atestate credințe populare românești privind faptul că doar „strigoaiele" (vrăjitoarele) „călăresc pe tauri" (65, p. 165). Chiar „leagănul de mătase, împletit cu vița-n șase" ne poate sugera „legarea" bourului, punerea lui „în frîu" (113). „Leagănul" e împletit și pus între coarne chiar de către fată:

„Poartă leagăn de mătase,
Împletit de Leana-n șase"
(29, p. 176).

Tot așa cum, în alte colinde (dar tot „de fată mare"), fecioara toarce și împletește o „mreajă de mătase,/ împletită-n șase" pentru a prinde (a lega) tot un monstru acvatic, „cel pește de mare". Finalitatea actului este aceeași: facerea ospățului de nuntă, întemeierea unei noi familii, a unei noi case, a unui nou Univers (36, p. 101). În alte colinde, animalul cornut, după ce e prins, nu este legat ca în atîtea cazuri, ci (gest analog legării) i se pune între coarne un leagăn:

„Ș-atunci mi-l vîna
Ș-acasă-l ducea
Și-n coarne că-i puse
Leagăn de mătase"
(36, p. 76).

Din același punct de vedere, este foarte semnificativ faptul că, în toate variantele, fata, așezată în leagănul dintre coarnele bourului, toarce („Că ea-și trage-un firicel") sau coase și brodează („Coase și chindisește") (29, pp. 178-180). Am văzut bogatele semnificații simbolice ale acestui tip de acțiuni și, mai ales, acelea de „legare" a stihiei haotice și, implicit, de instaurare a ordinii cosmice sau de reinstaurare a celei temporar compromise. Dovada că o astfel de semnificație nu este străină de imaginea comentată este (des)cîntecul fetei, care dublează (aproape echivalează) gesturile sale manuale (torsul, cusutul etc.):

„Și nu-mi coase ca să-mi tacă,
Și-mi cîntă de-un cîntecel"
(29, p. 180).

Desigur, imaginea unei fete cîntînd în timp ce coase – atît de domestică și de frecventă în mediul rural – poate fi luată drept un simplu clișeu literar, și nu drept ceea ce este de fapt: un *topos* cu semnificații mitice. În primul rînd, nu este vorba de un cîntec oarecare („Nu e cîntec mojicesc,/ E cîntec împărătesc"), ci de un alt mijloc magic, avînd aceeași finalitate – domolirea stihiei acvatice:

„Ce cînți, fiico,-așa frumos
De stau apele pe loc?
Ce cînți, fiică,-așa cu jele
De stau apele a mere?"
(29, p. 179).

Complementaritatea celor două gesturi magice (cusutul și cîntatul) rezultă și din discursul melopoetic al fetei. Este un discurs cu valențe magice, pronunțat pe un ton imperativ, care

poate fi asimilat unui descîntec de tip „poruncă directă, cu amenințări și îngrozire", dacă utilizez tipologia descîntecelor propusă în 1931 de Artur Gorovei (77, p. 122).

„Lin, mai lin, cerbe stretin,
Lin, mai lin cu-notătura,
Să nu-mi turburi cusătura,
Că fac val, talazuri mari."
(36, p. 71)

O semnificație deosebită are aici corelarea dintre *plutirea bourului* și *urzeala fetei*. Ele sînt într-un raport invers proporțional, la fel ca Haosul și Cosmosul ale căror paradigme sînt. „Înotătura" haotică a bourului provoacă „turburarea"/„smintirea" cusăturii fetei (dacă bourul face valuri – fata coase „vălurit"). Dar și invers: o țesere/toarcere/coasere regulată (ordonată) denotă, dar și provoacă „înotătura lină" a bourului, cu alte cuvinte, îmblînzirea pe cale magică a stihiei acvatice.

Abia în ultimă instanță, fata amenință bourul că, dacă nu va pluti lin, frații ei (vezi frații plecați în căutarea Europei răpite de taur) îl vor omorî „cu suliți", urmînd să facă din trupul lui nunta, casa etc., să întemeieze deci un (micro)cosmos.

Sînt aici toate motivele și submotivele trecute mai sus în revistă, inclusiv acela al cuplului frate-soră *versus* monstru. Trebuie totuși să remarc faptul că rolul eroului „războinic" este mult atenuat. Intervenția lui este virtuală (potențială deci, nu actuală) și de ultimă instanță. Spre deosebire de fată, care pune în mișcare un întreg complex de mijloace magice, „războinicul" nu numai că nu este protagonistul acțiunii, dar el rămîne „în culise", neapărînd decît în amenințarea fetei. Aceasta amenință bourul că-și va chema fratele (frații) ca să-l ucidă, ca și cum acțiunea războinică, de răpunere fizică a fiarei, ar fi tot un apanaj al ei.

Pe de altă parte, ni se spune *cum ar putea să intervină* vînătorul, și nu *cum intervine*. Eroul rămîne cumva „în rezervă", iar intervenția sa ar fi de ultimă instanță. Doar dacă „armele" magice mînuite de protagonistă se vor dovedi inoperante, abia atunci ar intra în acțiune sulițele vînătorului. Scenariul colindei în discuție pare să fi involuat spre tipul 5 al schemei propuse mai sus. Disproporția dintre rolul principal al eroinei și cel secundar al eroului putea să fie impusă sau doar favorizată de însuși rostul acestui tip de colindă (inițierea maritală a fetei). Sau poate că scenariul colindei a involuat în această direcție din alte motive, devenind astfel propice pentru a intra în rîndul colindelor „de fată".

*

O situație în multe privințe asemănătoare se întîlnește în legenda prinderii inorogului (asimilat de multe ori cu boul sălbatic; *cf.* 68, 69), prin expunerea afară din cetate, la poalele unui copac din pădure, a unei fecioare. Este o legendă cu rădăcini arhaice, care a beneficiat de o carieră prodigioasă în literatura și iconografia europeană medievală (70).

Iată un pasaj din *Floarea darurilor*, într-o veche tălmăcire românească: „Și poți să asemeni nesocotința unii hieri, ce-i zic inorog, carele are multă dulceață ca să șază lîngă fată și, deacă veade vreo fată, el îndată merge la dînsa și adoarme în brațele ei; și atuncea vin vînătorii de-l prind" (67, p. 109). Elementul erotic transpare, în acest caz, destul de limpede. Este vorba de o relație magico-erotică în măsură să îmblînzească („lege") fiara. De data aceasta, fecioara uzează de „legături" mai subtile și mai imateriale chiar decît cele folosite de zeii aseni în vederea legării monstrului licomorf Fenrir.

Relația dintre fecioară și inorog a fost diferit valorizată în Evul Mediu, în funcție de perspectiva din care a fost abordată legenda. Pentru alchimiști, de exemplu, fecioara întruchipa aspectul feminin

37. *Miniatură dintr-un manuscris bizantin (*Psaltirea Khludov, *secolul al IX-lea). Reprezentarea falică a cozii evidenţiază caracterul erotic al relaţiei dintre inorog şi fecioară.*

38. *Vînători ucigînd unicornul ţinut în braţe de fecioară (miniatură din* Historia animalium cum picturis, *secolul al XVI-lea)*

şi pasiv al mercurului, în timp ce licornul simboliza forţa sălbatică, neîmblînzită, masculină a *spiritus mercurialis* (vezi şi aspectul falic al cornului). Întîlnirea lor este *coniunctio oppositorum*, iar dragostea lor are ca rod aurul alchimic, de natură androgină (71, p. 438). În speculaţiile ecleziastice, imaginea unicornului îndrăgostit de fecioară a fost asociată imaginii neotestamentare a *concepţiei imaculate*, unicornul fiind considerat ca o întruchipare a *Duhului sfînt* (68, p. 198).

Am comentat şi cu alte prilejuri relaţia magico-erotică dintre eroină şi monstru (vezi şi subcapitolul *Balaur-solomonar*), fie că această relaţie apare evident în textul epic, fie că este doar bănuită în subtext. Imaginea unei fecioare îmblînzind o fiară a devenit emblematică şi în cărţile de divinaţie medievale, *Tarot*. În *Arcana Majoră*, imaginea numărul 11, denumită „Forţa", reprezintă o fată (în postura clasică a lui Samson sau Hercule) răpunînd un leu, nu cu ajutorul armelor, ci prin „forţa dragostei" (84, p. 91).

În aceste cazuri, eroina îşi asumă toate prerogativele, eroul dispărînd complet din economia emblemei (tipul 5, din cadrul schemei tipologice propuse). În legenda răpunerii inorogului, situaţia nu este radical diferită. Chiar dacă eroul (vînătorul) nu

39. *Fecioara răpunînd leul, în postura clasică a lui Samson (carte de divinație* Tarot*)*

40. *Samson răpunînd leul (gravură de Israhel van Meckenem, 1475)*

a dispărut complet, el rămîne un personaj secundar și anonim. Singurul lui merit/rol este acela de a prinde fiara, supusă („legată") deja de fecioară. Ei vor mîna sălbăticiunea în cetate și abia acolo ea va fi răpusă.

*

Paternitatea ecuației reversibile *Eros* = *Magie* îi aparține lui Marsilio Ficino. Este meritul lui Ioan Petru Culianu de a fi repus în discuție această temă dragă renascentiștilor. Ficino, afirmă Culianu, „e cel care relevă, pentru prima oară, identitatea de substanță a acestor două tehnici de manipulare a fantasmelor, ca și pe aceea a procedeelor lor operaționale". Într-adevăr, pentru Marsilio Ficino, „întreaga forță a Magiei se întemeiază pe Eros. Lucrarea Magiei constă în a apropia lucrurile unele de altele prin similitudine naturală" (128, p. 127). Mijloacele de persuasiune proprii îndrăgostitului ar fi „mijloace magice". Scopul acestuia este „legarea" celuilalt, ca și în cazul magicianului. Amîndoi posedă, ca și vînătorul, o „știință a mrejelor și a momelilor". Chiar Ficino folosește termenul latin *rete* („plasă, rețea") pentru a defini relațiile magico-erotice. Este un cuvînt care desemnează mai ales plasa propriu-zisă, a vînătorului sau a pescarului, dar și „mreaja [vraja] dragostei". *Retibus amoris exire* („a se elibera din mreaja dragostei"), spunea Propertius în secolul I î.e.n. „La drept vorbind – comentează Culianu –, îndrăgostitul și magicianul fac amîndoi același lucru: își aruncă «plasele» ca să pună mîna pe anumite obiecte [și ființe – n. A.O.], ca să le atragă și să le aducă înspre ei înșiși." (128, p. 128)

Dar cel care, la sfîrșitul secolului al XVI-lea (la un veac după Ficino), a încununat teoria identității dintre *Eros* și *Magie* este Giordano Bruno, într-o carte destul de ignorată, *De vinculis in genere* („Despre legături în general"). Și din nou Culianu este cel care are meritul de a o fi scuturat de praf. Acțiunea magicianului și a îndrăgostitului este numită de Bruno chiar „a lega" (*vincire*), iar procedeele magico-erotice primesc numele generic de „legături" (*vincula*) (128, p. 129).

*

Față de povestea răpunerii unicornului, în legenda *Sf. Gheorghe draconoctonul*, raportul dintre rolul eroului și cel al eroinei este sensibil diferit. Deși scenariul original este același, protagonistul este în acest caz „sfîntul militar". Aparent o umilă victimă a balaurului, fecioara își păstrează însă/încă prerogativele magice.

Iată rezumată această legendă, cu pasaje extrase din *Viețile sfinților pe luna aprilie*, tipărită la Mănăstirea Neamț, în 1834. În Palestina, lîngă o cetate, un balaur fioros își face lăcaș într-un iezer (sau într-o grotă), terorizînd populația și devorînd oamenii

și animalele care se apropiau. Pentru a potoli furia distructivă a monstrului, i se oferă periodic un copil din cetate. Vine și rîndul fetei împăratului, care este expusă pe malul apei (sau la gura peșterii). Cînd balaurul este gata s-o înghită, apare Sf. Gheorghe – ostaș creștin din armata lui Dioclețian – care, „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, s-a răpezit cu sulița și l-a lovit pre acela tare în gîtlej și rănindu-l l-a împilat la pămînt, iară calul călca pre bălaur cu picioarele. După aceea *Sf. Gheorghe a poruncit fecioarei ca să lege pre bălaur cu brîul său și să-l ducă ca pe un cîine blînd în cetate*, iară norodul cu mirare privind la aceea, și văzînd pre bălaur ducîndu-se de fecioară, au început a fugi de frică. Iară Sf. Gheorghe a zis către dînșii: Nu vă temeți, ci nădăjduiți spre Domnul Iisus Hristos și creadeți întru dînsul, că El m-a trimis pre mine la voi ca să vă izbăvesc de la bălaur. Și *a ucis Sf. Gheorghe pre bălaurul acela cu sabia în mijlocul cetății* și trăgînd afară oamenii trupul lui, după cetate, l-au ars cu foc" (*cf.* 58, p. 126). De regulă, în urma acestui „miracol", locuitorii cetății, în frunte cu împăratul, se creștinează, iar pe locul unde a fost sacrificat balaurul este înălțată prima biserică (vezi și 37, II, p. 193; 40, p. 222).

Iată cîteva fragmente similare dintr-un alt text arhaic: „[Sf. Gheorghe] zise fetii: *descinde-te fetiță de paftalele tale și leagă bălaurul de gît cu acel brîu al tău.* Și îndată făcu fata așa. [...] Dacă voi vă veți boteza eu oi omorî heara și vom crede în Dumnezeu, iar de nu [vă] veți boteza eu sloboz heara și unul nu veți scăpa [...]. Și ridicîndu-și mîna lovi șarpele cu sulița [...] și omorî pre acel înfricoșat bălaur" (76).

Sigur că simbolistica de factură creștină și-a lăsat, în aceste cazuri, amprenta-i inconfundabilă. Simbol al păgînismului înfrînt, Balaurul reprezintă aici pe vechiul zeu („idol"), căruia i se aduceau sacrificii umane. Totuși, înfrîngerea balaurului de către erou își păstrează în continuare caracterul de *mit de întemeiere*, de data aceasta al primei biserici și comunități creștine. Dar aceste aspecte nu sînt importante acum.

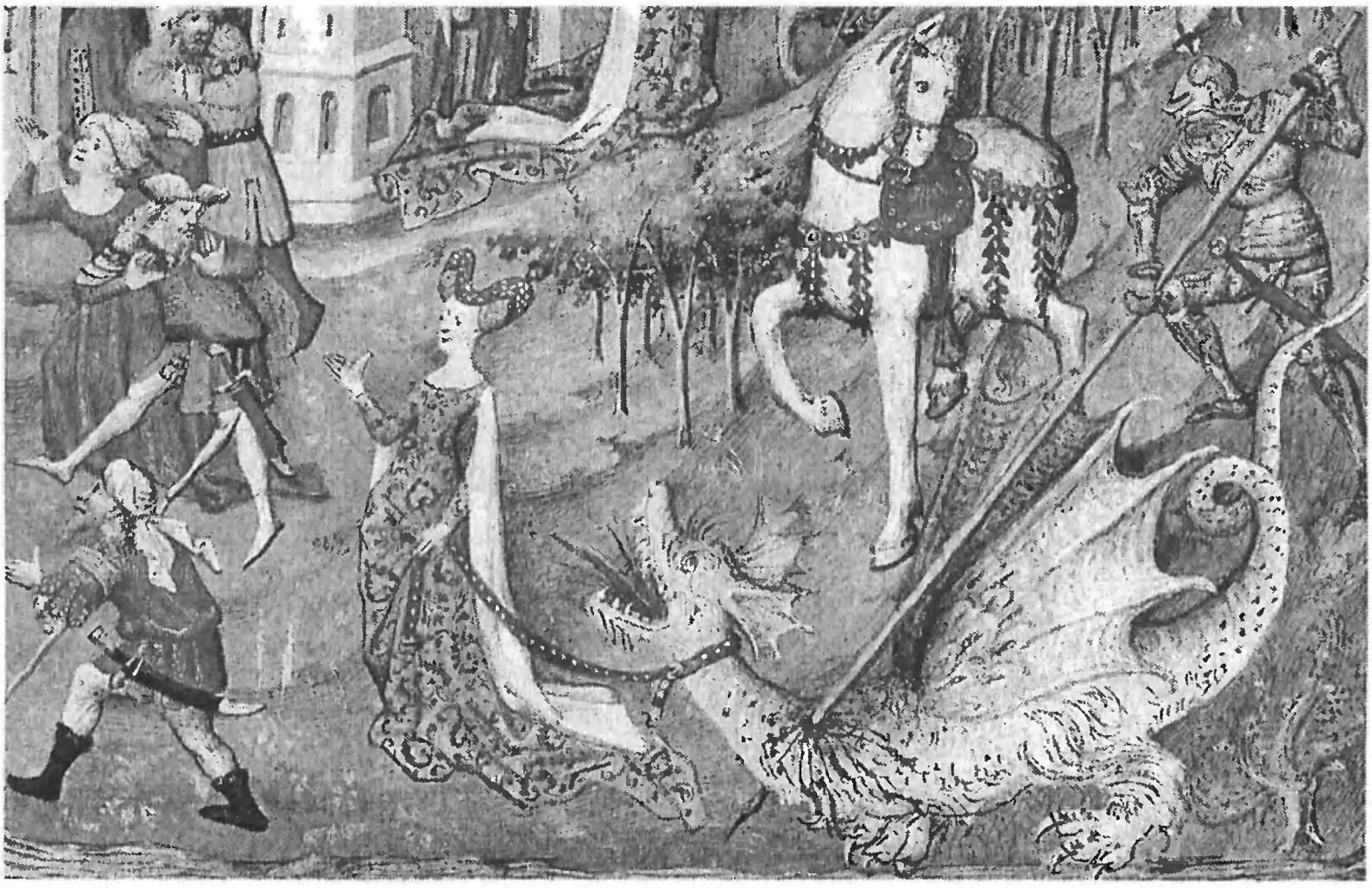
Ceea ce prezintă interes este supraviețuirea motivelor „legarea monstrului de către fecioară", „aducerea lui legat din zona *extra muros*" și „sacrificarea lui în zona *intra muros*", chiar „mijlocul cetății". Aceasta cu atît mai mult cu cît motivele enumerate nu serveau propriu-zis semnificației creștine a legendei. Sf. Gheorghe putea să-și ducă la îndeplinire misiunea apostolică fără ca neapărat fecioara să lege monstrul. Dacă țin seama și de faptul că episodul omorîrii balaurului a penetrat „forțat" în legenda hagiografică a Sf. Gheorghe, fără ajutorul și, într-un fel, fără voia Bisericii, nu îmi rămîne decît să constat faptul că

41. *Sf. Gheorghe ucigînd balaurul ţinut în lesă de fecioară (frescă după o biserică românească;* apud *Victor Brătulescu)*

motivul omorîrii/legării balaurului era răspîndit şi foarte înrădăcinat în mentalitatea populară.

Aşa cum au observat majoritatea exegeţilor, această legendă are o bază mito-folclorică. „Tema aceasta folclorică şi mitologică – scria Nicolae Cartojan – are nu numai o arie de răspîndire destul de întinsă în spaţiu, dar, în acelaşi timp, îşi adînceşte rădăcinile în afundul veacurilor, pînă în epoca păgînismului." (37, II, p. 195) Episodul luptei Sf. Gheorghe cu balaurul, pentru mîntuirea fecioarei, nu aparţine *vechilor redacţii* ale legendei hagiografice. El a fost preluat din tradiţiile populare şi anexat,

după secolul al XI-lea, la celelalte miracole înfăptuite de sfînt, conform tradiției hagiografice din Evul Mediu timpuriu (97). Deja în secolul al XIII-lea, arhiepiscopul Genovei – Iacopo da Varrazze – a introdus această legendă (inclusiv submotivele care mă interesează) în celebra sa compilație *Legenda aureea* (38), de unde a pătruns în toată Europa, atît în forma literară, cît și iconografică.



42. Fecioară aducînd în cetate balaurul legat cu brîul (miniatură engleză, detaliu, secolul al XV-lea)

Așa cum am spus, nu mă interesează în mod particular motivul „Sf. Gheorghe omorînd balaurul" care, în Evul Mediu tîrziu și în veacurile care i-au urmat, a beneficiat de o strălucită carieră în iconografia creștină. În schimb, mă interesează submotivul „fecioara legînd balaurul" care, nebeneficiind de o resemnificare creștină, a dispărut în multe dintre cazuri, fiind mai rar atestat. În alte cazuri, submotivul a supraviețuit, dar cu o spectaculoasă inversiune de sens. Nemaiînțelegîndu-se cum poate fecioara (o victimă neajutorată) să lege fiorosul balaur, imaginea a fost complet răsturnată : balaurul este cel care ține fata legată. Vezi bibliografia motivului B 11.10.1, „Dragonul ține fecioara legată cu un lanț de aur" (78).

În economia legendei au apărut și alte modificări, poate mai puțin spectaculoase, dar mult mai semnificative. Într-o variantă baladescă a legendei Sf. Gheorghe – datînd din 1601, prelucrată și publicată în Germania două secole mai tîrziu –, fecioara este

43. *Sf. Gheorghe şi balaurul legat de fecioară (detaliu, pictură de Paolo Ucello, 1456)*

cea care îl leagă pe balaur, cu propriul ei brîu, dar eroul este cel care îl duce legat în cetatea în centrul căreia îl va sacrifica:

„Grăi fecioarei bunul glas:
«Sleit balauru-a rămas.
De el n-ai teamă-i doborît,
Şi pune-i brîul tău la gît».
Sîn-Gheorghe-apoi de laţul său
Îl trase ca pe-un blînd dulău.
Prin tîrg îl duseră astfel,
Mic-mare, toţi fugeau de el"
(114).

Într-o variantă românească din aceeaşi epocă (începutul secolului al XVII-lea, pare a fi cea mai veche atestare scrisă a legendei în arealul românesc), Sf. Gheorghe este cel care leagă balaurul şi o face (element insolit) cu propriul său „brîu de aur". Totuşi, fata îşi păstrează privilegiul de a duce monstrul legat în cetate, unde eroul îl va omorî „înaintea tuturor oamenilor". „Sveatîi Gheorghe, ce slujea lui Dadian [= Diocleţian] înpărat, luo pre

sine pantirul [= veșmîntul ostășesc și armele] și brîul de aur cum să cade viteazului [...] Deacă-l văzu pre el, zmău turnă să fugă. Sv[î]ntul Gheorghe ajunse-l și-l înpunse el prin gură și [își] deștinse [= descinse] brîul și-l legă de grumazi și-l deade la fată și-i zîse ei: «Du-l în cetate!». Fata tremura și-l ducea. Sv[î]ntul Gheorghe bătea-l cu grăbaciul [= gîrbaciul]." (115)

Cele două variante prezentate indică limpede direcția involuției motivului mitic, de la tipul 2 la tipul 3 (vezi tipologia propusă mai sus). Ele fac parte dintr-un *subtip intermediar* de trecere: fecioara nu și-a pierdut încă toate prerogativele magice, dar ele au fost drastic diminuate. Mai mult decît atît, aptitudinile magico-feminine pierdute de eroină nu au dispărut fără urmă (simptom al tenacității lor), ci au supraviețuit, fiind anexate la cele războinico-masculine ale eroului.

*

În varianta românească a legendei (cea de la începutul secolului al XVII-lea), relația erotică dintre balaur și fecioară este în mod expres formulată. În vederea expunerii prințesei pe malul iezerului în care sălășluiește zmeul, împăratul își „podobește" fata „cu aur și cu argint, ca și la nuntă" și-i spune: „O, dragă fiica mea, [...] zmăul hi-va mie junere [= ginere]" (115).

Așa cum am constatat și cu alte prilejuri, motivul mitic „potolirea foamei monstrului" a înlocuit un motiv mitic mai arhaic: „potolirea foamei sexuale a monstrului". În legenda de mai sus, motivul mitic originar a supraviețuit ca atare, în altele însă, el a fost înlocuit complet sau parțial cu forma coruptă și mai recentă a motivului. Într-o legendă bănățeană, „la o fîntînă, balaurul mănîncă în fiecare zi un chip de fată mare, *după ce o iubește*", iar într-un basm rusesc, „Zmeul a apucat-o pe fata de împărat și a tîrît-o în bîrlogul lui, dar de mîncat n-a mîncat-o; tare frumoasă era, așa că *a luat-o de nevastă*" (116).

Semnificativ este și faptul că, de regulă, cu fata nu se mai căsătorește balaurul, ci eroul care l-a răpus. Dar ideea „căsătoriei" a supraviețuit. Un alt element erotic din economia legendei este dezlegarea brîului de pe talia fetei (formă simbolică a nudității), și apoi legarea balaurului cu acest brîu. Este un act prin care monstrul este îmblînzit, lipsit de putere, „supus" erotic. Cu alte cuvinte, este „legat" pe cale magico-erotică.

În favoarea acestei interpretări simbolice este suficient să amintesc legenda legării dragonului Tarasque de către Sf. Martha, legendă din hagiografia franceză, în care eroina nu leagă dragonul cu un simplu brîu, ci cu propria-i centură virginală. Arhaicele valențe erotice ale brîului au supraviețuit și în folclorul mitic

românesc. Fie că e vorba de „baierul de zmeu" (remediu magico-erotic al fetelor împotriva *zburătorului*), fie de „brîul fecioarelor" (simbol vestimentar al castității, care era dăruit mirelui în preajma nunții) (117).

44. *Sf. Martha legînd dragonul Tarasque*

Privite fiind din perspectiva acestor arhaice valențe magico-erotice ale brîului, gestul sfîntului militar de a purta el însuși balaurul în lesă (ca în balada germană) și, mai ales, acela de a lega balaurul cu propriul său brîu (ca în versiunea românească a legendei) devin cu atît mai insolite și mai lipsite de sens. Pierzîndu-și semnificațiile mito-rituale și magico-simbolice (existente în tipul 2 al legendei), este firesc ca gestul legării balaurului să dispară. Eroinei îi rămîne doar un rol pasiv, de victimă a monstrului (tipul 3). În final, însăși eroina dispare din scenariul legendei (tipul 4).

Totuși, submotivul originar („fata leagă balaurul și-l aduce viu în cetate") a supraviețuit în destule texte şi imagini (121). În spațiul românesc, textul propriu-zis al legendei este atestat relativ tîrziu (secolul al XVII-lea), el fiind, se pare, precedat de tratarea iconografică a motivului și a submotivului în discuție. Iată cîteva ctitorii care conțin în fresce submotivul „legarea balaurului de către fecioară": Voroneț, Hîrlău, Dobrovăț, Biserica episcopală din Roman (toate în Moldova; *cf.* 44, pp. 54-56), Biserica Doamnei (București), bisericile din Gura Văii (119), Căzănești, Genuneni, Covrești, Copăceni, Drăgășani (Vîlcea), Vladimir (Gorj), Urși, Vineți (Olt), Ciofrîngeni-Ungureni, Cotu (Argeș) ș.a. (85). În decorurile de lemn sculptat ale tîmplelor apar, de regulă, reprezentări parțiale: fie balauri cu zgardă (Biserica Rucăr-Muscel, Mănăstirea Cotroceni etc.; *cf.* 120), fie Sf. Gheorghe (fără fecioară) răpune un balaur cu zgardă (Biserica Șerban-Vodă – București, tîmplă expusă la Muzeul Național de Artă al României).

Este interesant faptul că motivul legendar „Sf. Gheorghe omorînd balaurul" a penetrat în iconografie, în condițiile în care multe dintre *Mineele* bizantine și chiar postbizantine (45, p. 217), precum și *Viețile sfinților* (cu excepția celor tîrzii) nu includeau acest episod apocrif printre minunile săvîrșite de Sf. Gheorghe.

Consultînd mai multe *Minee* pe luna aprilie (printre care un text din 1854, tipărit de Andrei Șaguna), folcloristul Atanasie M. Marienescu era îndreptățit să scrie, în 1874, următoarele: „Ce mi-a venit curios, e aceea că în mai multe biserice am văzut icoana lui Sf. Gheorghe cum el e pe cal și cu sulița ucide un șerpe, un balaur călcat de cal, iară în biografia lui nu e pomenire de uciderea balaurului" (30, p. 233).

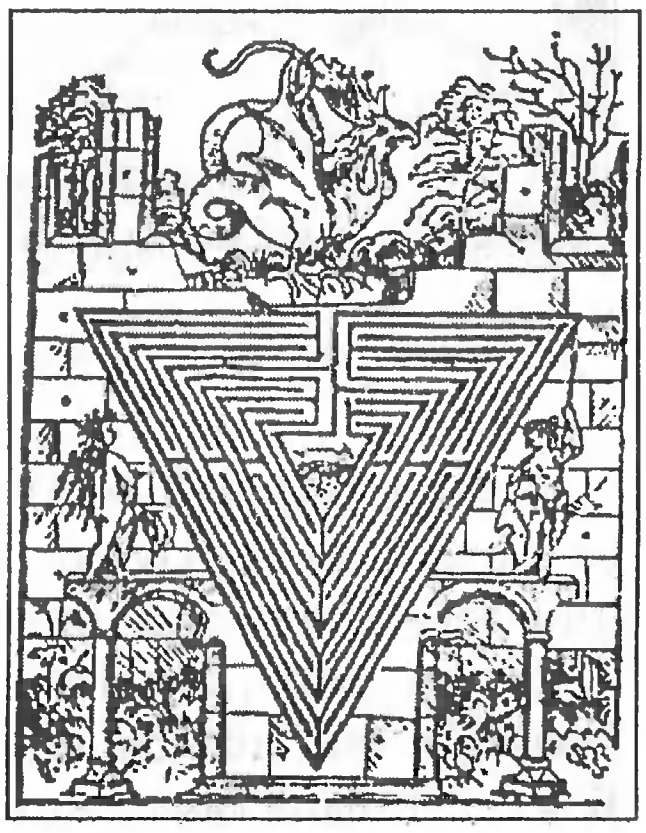
45. Sf. Gheorghe ucigînd balaurul ținut în lesă de fecioară (gravură din Cazania *lui Varlaam, 1643; desen după original de Adrian Șuștea)*

Este simptomatic faptul că nici în *Viața și petrecerea svînților* a lui Dosoftei (Iași, 1682-1686), nici în *Cazania* lui Varlaam (Iași, 1643) nu este inclusă relatarea privind uciderea balaurului, în capitolul *Mâcenia svîntului şi marelui mâcenic Gheorghe* (46, pp. 441-450). Și totuși, paradoxal, capitolul respectiv din *Cazanie* are ca frontispiciu o gravură reprezentîndu-l pe sfînt călare și înfigînd lancea în gura balaurului. Cu coada dispărînd în peșteră, balaurul este ținut în lesă de fecioară (vezi gravura de mai sus). Este un semn că artistul rutean Helias (Ilia) – care a realizat xilogravurile pentru ilustrarea *Cazaniei* (48, p. 193) – nu a cunoscut în detaliu cuprinsul cărții. Dar este și un indiciu privind răspîndirea și înrădăcinarea acestor motive în zona și în epoca în discuţie.

7. *Analogii mito-simbolice*

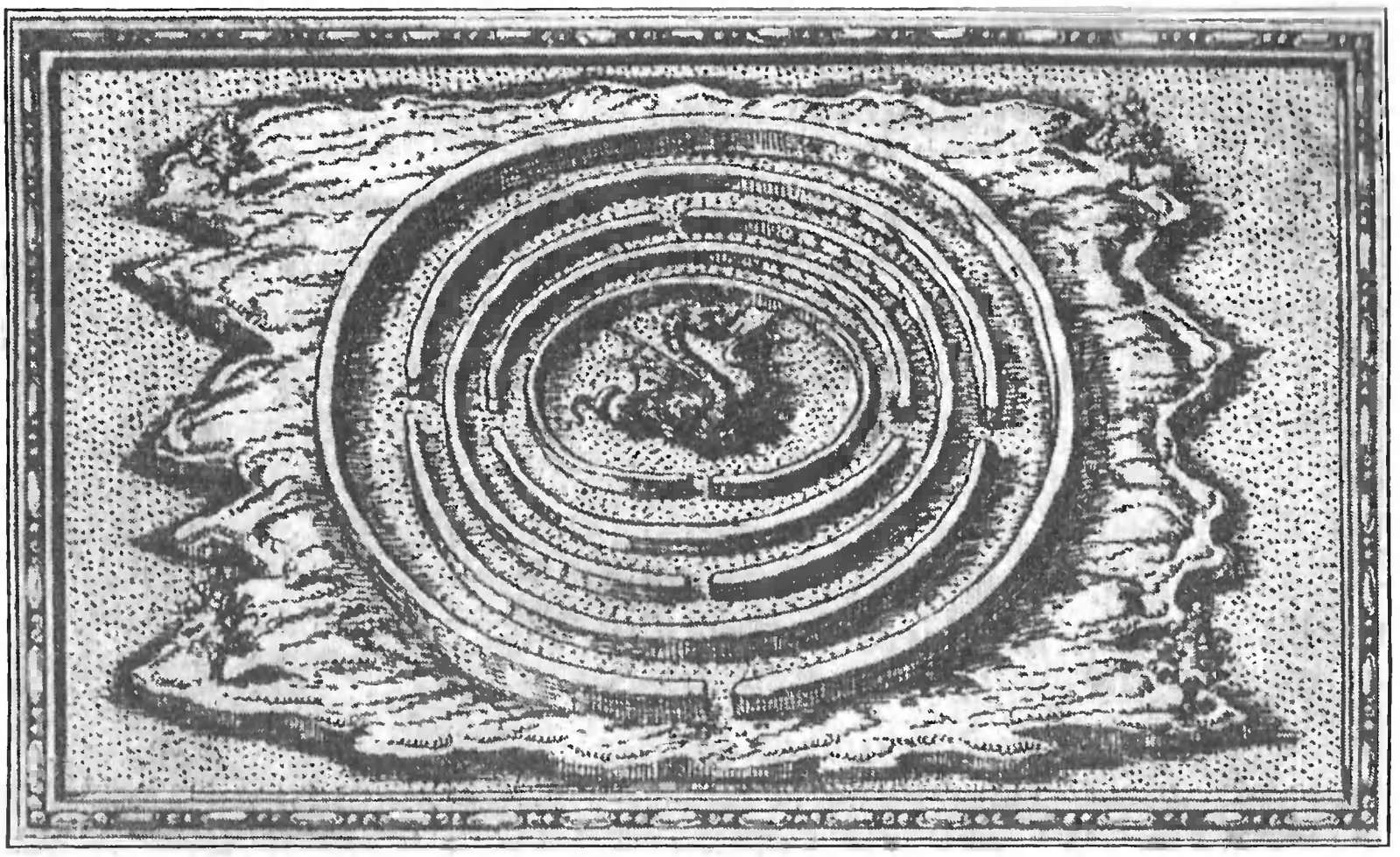
Se poate pune întrebarea de ce am insistat atît de mult asupra figurii Sf. Gheorghe draconoctonul într-un eseu avînd ca temă răpunerea Minotaurului de către Tezeu. Multe elemente – formale și esențiale – sînt analoage în cele două legende. Mai mult decît atît, balaurul, prin peștera pe care o locuiește (59) și prin conformația sa serpentiformă, prin poziția sa circulară (*uroboros*), „fără de sfîrșit" (60), este un simbol al labirintului.

Asocierea balaurului cu labirintul este frecventă în reprezentările iconografice ale sfinților draconoctoni. Fie că Sf. Gheorghe răpune un balaur în centrul unui impenetrabil labirint vegetal (122), fie că eroul se luptă cu un imens balaur încolăcit, al cărui trup însuși este labirintul. Comentînd o gravură a lui Albrecht Dürer, *Lupta Sf. Mihail cu balaurul*, Edgar Papu scrie: „Lucrarea înfățișează o înfruntare încordată și penibilă cu multiplelele, aproape infinitele, componente organice ale acelei bestii, în cuprinsul unui colcăitor labirint de capete hidoase, de membrane respingătoare, de gheare uriașe și de țesături cutanee reptilice, încrețite în mișcări spasmodice" (123). Vezi și legenda cosmogonică românească, deja citată, cu șarpele primordial plasat de zeul demiurg în Cosmos sub formă spiralat-labirintică (5, p. 245) și imaginea *Glykon*-ului de la Histria – șarpe fantastic cu cap semiovin-semiantropoid, cu trupul încolăcit sinuos, în forma unui „ghem" labirintic.



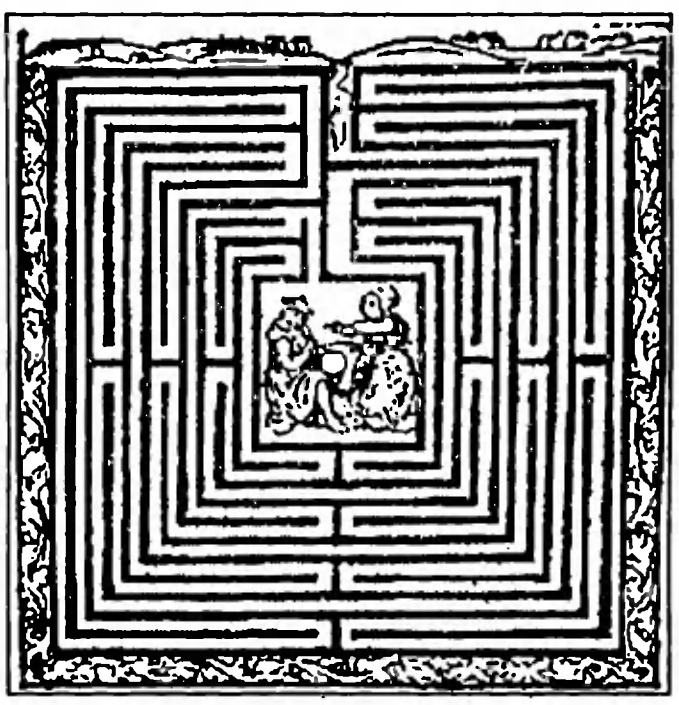
46. *Dragonul și Labirintul (gravură din cartea* De Labyrintho, *de Stabius, Nürnberg, 1510)*

Analogia dintre Minotaur și Dragon (amîndoi monștri chtonieni, hibrizi, distructivi și antropofagi) a condus la reprezentarea dragonului în centrul sau la intrarea labirintului, în unele gravuri medievale (49, p. 23 și 6, II, p. 143). De fapt, chiar și în legendele populare din Creta modernă, Minotaurul sălășluind în Labirint este, cel mai adesea, înlocuit cu un demon draconomorf sălășluind în peșteră (*daimonospelios*) (124, p. 228). Mulți eroi legendari (Heracles, Iason, Cadmos) și sfinți creștini (Sf. Silvestru, Sf. Marcel etc.) răpun nu numai dragoni, dar și tauri fabuloși (50), sau răpun dragoni tauromorfi: Ghilgameș pe Huwawa (92, pp. 235 și urm.), Heracles pe Ahelaos, Sf. Martha pe Tarasque (93).



47. *Dragonul în centrul Labirintului (gravură italiană)*

Dar principalele analogii dintre cele două structuri legendare se referă la motivele care le compun. Legarea monstrului, aducerea „în cetate" și sacrificarea lui sînt, așa cum am văzut, motive comune, generate de aceeași mentalitate mitică. Dar dacă analogia este atît de evidentă, atunci este posibil ca Ariadna să fi avut inițial (așa cum are Medeea în legenda lui Iason sau fecioara în legenda Sf. Gheorghe) un rol mai activ în „legarea" monstrului.



48. *Cu ghemul și spada, Ariadna și Tezeu în centrul Labirintului (gravură din cartea* De Labyrintho, *de Stabius, Nürnberg, 1510)*

Unele reminiscențe ale acestui rol prezumtiv par să fi supraviețuit chiar în legendă. După unele versiuni, Ariadna ar fi intrat împreună cu Tezeu în Labirint (6, I, p. 28), iar după altele, ea ar fi rămas la intrarea în Labirint, legîndu-și de mînă începutul ghemului. Rămîne să ni-l imaginăm pe Tezeu (însoțit sau nu de Ariadna) depănînd ghemul prin meandrele Labirintului și „legînd" Minotaurul cu capătul celălalt al firului. Apoi, Tezeu (ca în imaginea sculptată de Bathycles) sau chiar Ariadna (precum fecioara în legenda Sf. Gheorghe), sau amîndoi îl vor scoate pe monstrul „legat" (îmblînzit), pentru a fi sacrificat în

„centrul" cetății. Ambivalența simbolică a firului se manifestă simetric: *el se desfășoară pentru a dezlega* (taina Labirintului) și *se înfășoară pentru a „lega"* (Minotaurul).

Desigur, toate aceste miteme trebuie înțelese dintr-o perspectivă simbolică. Iată, de exemplu, relatată o „legare" similară, tot cu ajutorul unui ghem, într-o veche și celebră *saga* irlandeză, *Peripețiile lui Brain, fiul lui Febal*. Eroul mitic celt Brain rătăcea pe mare în căutarea *Insulei fericirii*. „Regina [insulei] aruncă în el cu un ghem de ață. Atunci Brain prinse în mînă ghemul, care i se lipi de palmă. Capătul aței era în mîna reginei, așa că ea îl trase pe Brain la țărm cu tot cu luntrea lui." (51, p. 381)

În final, voi observa și schița doar analogia (în unele privințe, chiar identitatea) dintre cuplurile legendare Tezeu-Minotaur și Oedip-Sfinx. Între Tezeu și Minotaur se află Labirintul, între Oedip și Sfinx se află *Enigma*. Dezorientarea lui Tezeu în fața răspîntiilor Labirintului (în limba engleză *maze* = „labirint", dar și „dezorientare"), din care trebuie să aleagă un singur drum corect, este similară cu dezorientarea lui Oedip în fața multiplelor răspunsuri posibile, din care trebuie să aleagă un singur răspuns (cuvînt) corect. Acest „cuvînt corect", *Adevărul* care răpune monstrul, nu este decît un simbol al *Logos*-ului – o altă „armă" magică a Demiurgului cu care „răpune", ordonează Haosul, creînd Cosmosul.

Sfinxul, monstru compozit (antropozoomorf) din aceeași familie cu Minotaurul, este, ca și acesta din urmă, o întruchipare a Haosului. Între ei există însă o diferență, dacă nu esențială, cel puțin semnificativă. Pe cînd Minotaurul are trup de om (bărbat) și cap de animal (taur), Sfinxul are trup de animal (felină) și cap de om (femeie). Ceea ce sînt la Minotaur brutalitate și agresivitate pură, sînt la Sfinx perversitate și perfidie – nu mai puțin terifiante și ucigătoare (gr. *sphiggx* = „care apasă, strînge, strangulează"). Ca urmare, armele celor doi eroi vor trebui să difere: *securea* la Tezeu și *logos*-ul la Oedip. De fapt, sînt două ipostaze ale *armei demiurgului*.

Constatarea analogiei dintre cele două legende se dovedește a fi legitimă nu numai dacă le „citim" dintr-o perspectivă mitologică (mitul cosmogenezei), ci și dintr-una ritologică (ritul inițierii și învestirii regale). Astfel, datorită răpunerii „fără arme" a Minotaurului, Tezeu devine noul rege al cetății Atena, după ce el însuși provocase moartea vechiului rege, tatăl său, Egeu. Similar, datorită răpunerii „fără arme" a Sfinxului, Oedip devine noul rege al cetății Teba, după ce el însuși ucisese pe vechiul rege, tatăl său, Laios. Deliteraturizate, eliberate de elemente epice și etice care le-au fost adăugate de-a lungul secolelor, cele două legende revin la același mitem.

Voi conchide deci că cele cîteva concepte supuse atenției: zeul/eroul demiurg (principiul Ordinii), monstrul (principiul Dezordinii) și „arma" folosită de primul împotriva celui de al doilea sînt concepte mito-simbolice și protofilozofice esențiale deosebit de complexe și de abstracte ale mentalității arhaice. Miturile, legendele și producțiile folclorice nu transmit, de regulă, decît diferite ipostaze ale conceptelor și acestea alegorizate. Pentru a putea recupera coordonatele majore ale gîndirii arhaice, este nevoie de un demers convergent de însumare și reunificare a diverselor ipostaze sub care se prezintă un concept și de o refacere, în sens invers, a unui parcurs labirintic de la Concret la Abstract, de la Substanță la Esență, de la Tip la Arhetip.

Note

1. Norbert Miller – „Editorial", în *Daidalos. Berlin Architectural Journal*, nr. 3, Berlin, 1982, p. 9.
2. Pentru o abordare mai largă a problemei, vezi cartea mea *Grădina de dincolo. Comentarii mitologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
3. *** *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, traducere și note A. Negoiță, Editura Științifică, București, 1975.
4. Octavian Paler – *Mitologii subiective*, Editura Eminescu, București, 1975, p. 32.
5. Romulus Vulcănescu – *Mitologie română*, Editura Academiei R.S. România, București, 1985.
6. Paolo Santarcangeli – *Cartea labirinturilor. Istoria unui mit și a unui simbol*, vol. I și II, Editura Meridiane, București, 1974.
7. Mircea Eliade – *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1979.
8. Marcel Brion – *Léonard de Vinci*, Paris, 1952.
9. *** *Filozofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
10. Aram M. Frenkian – *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, vol. I, Paris, 1946.
11. Tache Papahagi – *Mic dicționar folkloric*, Editura Minerva, București, 1979.
12. B.P. Hasdeu – *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, Editura Minerva, București, 1974.
13. Dumitru Bălăeț – „Herodot și săgetarea", în *Viața Românească*, nr. 5/1984, pp. 89-96.
14. Mihai Coman – *Mitologie populară românească*, vol. I, Editura Minerva, București, 1986; pentru rolul cosmogonic, de „urzitor" al lumii, al ariciului, vezi pp. 78-94.
15. B.P. Hasdeu – „Bourel, melc și cubelc. Dacii și latinii într-o scoică", în *Columna lui Traian*, nr. 3-6, 1883, pp. 193-212.
16. Paul Diel – *Le symbolisme dans la mythologie grecque. Étude psychanalytique*, Payot, Paris, 1970.
17. Charles Gibbs-Smith, Gareth Rees – *Invențiile lui Leonardo da Vinci*, Editura Meridiane, București, 1982, pp. 11-23, fig. 1-16.

18. *** *Pasărea fericirii. Basme populare din China*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.
19. *** *Filozofia greacă pînă la Platon*, vol. II, partea I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.
20. Precizez că interpretez Labirintul ca fiind o ipostază a Haosului, din perspectiva mentalităţii mitice, tradiţionale. Interpretarea mea se verifică pe teren. Anchetaţi fiind în legătură cu o peşteră lungă şi ramificată, locuitorii contemporani ai satelor cretane spun că e periculoasă pentru că „este un adevărat labirint, un haos" (124, p. 226).
21. Ion Taloş – *Meşterul Manole; contribuţie la studiul unei teme de folclor european*, Editura Minerva, Bucureşti, 1973, p. 107.
22. Jacques Brill – *Origines et symbolisme des productions textiles. De la toile et du fil*, Paris, 1984.
23. I.I. Russu – *Limba traco-dacilor*, Editura Academiei R.P.R., 1959.
24. *** *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York, 1974.
25. Andrei Oişteanu – „Labirint – Ordine şi Haos", în *Vatra*, nr. 11/1983, p. 152/C – 152/D, Tg. Mureş.
26. Monica Brătulescu – *Colinda românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
27. Mihai Coman – *Izvoare mitice*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1980.
28. Sabin V. Drăgoi – *303 colinde cu text şi melodie*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1923.
29. *** *La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1964.
30. A.M. Marienescu – *Poezii populare din Transilvania*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971.
31. Adrian Fochi – *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.
32. Elias Lönnrot – *Kalevala. Epopee populară finlandeză*, în româneşte de I. Vesper, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1959.
33. Monica Brătulescu – „Motivul leului în contextul colindelor vînătoreşti", în *R.E.F.*, tom 24, nr. 1, Bucureşti, 1979, pp. 63-88.
34. Jacques Le Goff – *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia Evului Mediu*, vol. I şi II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986.
35. Marie-France Gueusquin – *Le mois des Dragons*, Paris, 1981.
36. G.Dem. Teodorescu – *Poezii populare române*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.
37. Nicolae Cartojan – *Cărţile populare în literatura românească*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974, vol. I şi II.
38. Louis Réau – *Iconographie de l'art chrétien*, tom 3, vol. II, *Iconographie des saints*, Paris, 1956.
39. În legătură cu motivul legării balaurului în Orientul Apropiat, vezi *Vechiul Testament*, unde Iahve îl întreabă pe Iov dacă este în stare să lege balaurul acvatic Leviatan: „Pescui-vei tu Leviatanul cu cîrligul pescăresc şi-l vei lega de limbă cu frînghia? Poţi să-i bagi prin nări o sfoară de papură?" (*Cartea lui Iov*, 40, 25-26). Vezi şi *Noul Testament*: „Apoi am văzut un înger pogorîndu-se din cer,

avînd cheia genunei şi un lanţ mare în mîna lui. Şi a prins pe balaur, pe şarpele cel vechi, care este diavolul şi Satana, şi l-a legat pe o mie de ani" (*Apocalipsa*, 20, 1-2). În iconografia egipteană, pe sarcofagul lui Ramses VI (secolul al XII-lea î.e.n.) sînt reprezentate gesturile de apărare magică împotriva acţiunilor malefice ale şarpelui-balaur: un şarpe enorm, cu cuţite înfipte în trup este legat de gît de un personaj feminin şi de coadă de un personaj masculin (vezi Maurice Bessy – *A Pictorial History of Magic and Supernatural*, Spring Books, Londra, 1970, p. 78, fig. 237 şi 238). O imagine similară apare în iconografia alchimică (41, pp. 67 şi 124, pl. 14).

40. Ştefan Ciobanu – *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Bucureşti, 1974.
41. Judy Allen, Jeanne Griffiths – *The Book of the Dragon*, Londra, 1979.
42. *** *Iconi ot Balkanite – Sinai, Greţia, Balgaria, Yugoslavia*, Sofia, Belgrad, 1966.
43. Konrad Onasch – *Icones de la Russie ancienne*, Editura Siloé, Berlin, 1982.
44. Victor Brătulescu – „Elemente profane în pictura religioasă", în *Buletinul Comisiunii monumentelor istorice*, an XXVII, fasc. 80, Vălenii de Munte, 1934, pp. 49-67.
45. Dionisie din Furna – *Carte de pictură*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1979.
46. Varlaam – *Cazania, 1643*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943.
47. Florea Mureşanu – *Cazania lui Varlaam. 1643-1943. Prezentare în imagini*, Cluj, 1944.
48. Nicolae Cartojan – *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
49. Francis Huxley – *The Dragon. Nature of spirit, spirit of nature*, Macmillan Publishing Co., New York, 1979.
50. Pe stelele mitraice reprezentînd sacrificiul de taur, acesta este întotdeauna dublat, la partea inferioară, de un şarpe chtonian.
51. Victor Kernbach – *Miturile esenţiale. Antologie de texte*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.
52. Spre deosebire de Adam, reprezentat pe bisericile româneşti mînuind (după „izgonirea din rai") uneltele tranşante, Eva – femeia primordială – mînuieşte furca şi fusul (44, p. 60). Vezi indicaţiile iconografice din cărţile de pictură bisericească: „Adam cu o sapă lucrează pămîntul, iar Eva, dinaintea lui, cu furca în mînă, toarce" (45, p. 93). Fecioara Maria – „femeia primordială" din tradiţia neotestamentară – a devenit şi ea un fel de patroană a torcătoarelor. În reprezentarea iconografică a *Bunei Vestiri*, ea „poartă fusul cu fuior de mătase" în faţa Arhanghelului Gavriil înarmat cu lance (45, p. 127). Erminiile au preluat această imagine din *Protoevanghelia lui Iacov*, unde Arhanghelul o găseşte pe Maria „şezînd la masa sa şi torcînd purpură" (40, p. 194). Vezi şi nota 55.
53. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinele şi credinţele poporului român*, Cernăuţi, 1903.
54. Ovidiu – *Metamorfoze*, cartea VI. În legendele populare româneşti este atestată o confruntare similară: păianjenul o provoacă pe

Maica Domnului la un concurs de tors. Vezi Sim.Fl. Marian – *Legendele Maicii Domnului*, Bucureşti, 1904, pp. 98-105.
55. *Gortyna* este şi numele locului din Creta unde, după unele versiuni, era localizată legendara cavernă-Labirint a Minotaurului (6, I, p. 128).
56. Paul Faure – *Viaţa de fiecare zi în Creta lui Minos, 1500 î.e.n.*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1977.
57. Denia Mateescu – *Uccello*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1976.
58. Stelian Metzulescu – „Din simbolurile artei plastice creştine: reprezentarea Sf. Gheorghe şi dragonul", în *Mitropolia Banatului*, 1-3, an XV, 1965, pp. 123-144.
59. Nu numai în reprezentări iconografice balaurul este figurat cu coada dispărînd în cavernă – ca, de exemplu, în gravura din *Cazania* lui Varlaam (47, p. 94) –, dar şi în textele hagiografice: în legenda franceză a Sf. Bié, cel care răpune dragonul de la Vendôme, se spune că monstrul era atît de lung, încît, chiar atunci cînd ieşea din peşteră, coada sa rămînea întotdeauna înăuntru (35, p. 80).
60. În baladele româneşti (tip *Iovan Iorgovan* sau *Şarpele*), monstrul apare încolăcit în forma *Uroboros*-ului: „Şerpe mare-ncolăcit" (30, p. 490) sau „[Balaorul] un cerc că se făcea" (Nicolae Densusianu – *Vechi cîntece şi tradiţii populare româneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, p. 108) sau „Munte ocolit,/ Şarpe-ncolăcit" (Al.I. Amzulescu – *Cîntece bătrîneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1974, p. 33 şi FOM, vol. 3, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 14) sau „Sta procletu-ncolăcit/ Şi cu capul tot pe trup" (63, p. 184).
61. Lucian din Samosata – *Œuvres complètes*, traduction de Berlin de Ballu, vol. I + II, Librairie Garnier Frères, Paris, f.a.
62. Vincenzo Cartari – *Imagini delli Dei degl'antichi (Veneţia, 1647)*, Akademische druck, Graz, Austria, 1963.
63. *** *Folclor din Oltenia şi Muntenia*, vol. V, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.
64. Octavian Buhociu – *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1979.
65. Ion Muşlea – *Cercetări etnografice şi de folclor*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.
66. Teodor T. Burada – *Opere*, vol. IV, Editura Muzicală, Bucureşti, 1980.
67. *** *Floarea Darurilor – Care mai întîiu s-au fost tradus din greceaşte în rumăneaşte şi tipărită la Tipografiea din Znagov în Ţara Rumânească, iară la anul 1808 tipărită în Braşov după acel Orighinal; iară acum a treea oară tipărită în Sibiiu în Tipografiea lui G.C.*
68. Andrei Oişteanu – *Grădina de dincolo*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 191-206.
69 Andrei Oişteanu – „The Unicorn. Zoomythological Commentaries", în *Ethnologica*, Bucureşti, 1982, pp. 63-79, fig. 3 şi 4.
70. *** *The Unicorn Tapestries*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1974.
71. C.G. Jung – *Psychology and Alchemy*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

72. Lazăr Şăineanu – *Basmele române*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.
73. I. Muşlea, Ov. Bârlea – *Tipologia folclorului*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.
74. Pentru analogia simbolică dintre *melc* şi *bou* şi, respectiv, dintre *melc* şi *şarpe*, iată cîteva mărturii folclorice şi lingvistice. În 1883, B.P. Hasdeu demonstra că *bour(el)* era un vechi sinonim, de origine latină, al dacicului *melc*. Argumente: supravieţuirea în românește a denumirii *bourel* pentru melc şi faptul că „în dialectul veneţian *melcul* se cheamă pînă astăzi *bovolo*, adecă din punct în punct românul *bour* din latinul *bovulus*" (15). În recitativele infantile folclorice, melcul are „coarne boureşti" (prin deformare, „boiereşti"), iar în ghicitori, melcul este o vietate „cu coarne ca boul, cu şea ca un cal, [care] se urcă pe copaciu ca un şearpe" (Petre Ispirescu – *Legende şi basmele românilor, Ghicitori şi proverburi*, I, Bucuresci, 1872, p. 154). „După ce se face mare, [melcul] iese din căsuţă sau şi-o leapadă şi devine năpîrcă-şarpe", susţin credinţele populare (72, p. 289). „La scară mică şi în mod metaforic, melcul se comportă precum balaurul", susţin exegeţi ai mitologiei populare (14, p. 209). Pentru polivalenţele magico-simbolico-religioase ale cochiliei, scoicii, melcului, vezi 7, pp. 164-198.
75. *** *Walhala şi Thule. Mituri şi legende vechi germanice*, vol. I şi II, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.
76. Teodor Bălăşel – „Vechi texte bogomilice găsite prin Oltenia", în *Arhivele Olteniei*, 1931-1933, nr. 54-55, pp. 107-121.
77. Artur Gorovei – *Literatura populară*, vol. II (*Descîntecele românilor*), ediţie îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
78. Stith Thompson – *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 volume, Indiana University Press, Bloomington, 1955.
79. Antti Aarne, Stith Thompson – *The Types of the Folktale*, F.F.C. 184, Helsinki, 1961.
80. Pierre Vidal-Naquet – *Vînătorul negru. Forme de gîndire şi forme de societate în lumea greacă*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985.
81. Mircea Eliade considera că răpunerea Minotaurului, urmată de hierogamia dintre Tezeu şi Ariadna, sînt două dintre probele unui arhaic rit de iniţiere, *cf. Rites and Symbols. The Mysteries of Birth and Rebirth*, Harper & Row, New York, 1975, p. 109.
82. Insolit în acest capitol este mijlocul de „legare" a monstrului: prin asmuţirea celor opt vînturi asupra lui. Imaginea nu este totuşi singulară. În înfruntarea cosmogonică dintre Marduk şi dragonul Tiamat, primul îl paralizează pe ultimul în acelaşi fel: „El împinse în ea [Tiamat] pe vîntul cel rău, şi ea nu-şi mai putea închide buzele. În timp ce vînturile turbate îi umplură corpul, trupul i se înţepeni, gura rămase încleştată, deschisă" (3, p. 43). (Şi în mitologia română „Vîntul turbat" şi „Vîntoasele" au darul de a paraliza fiinţele.) În speculaţiile cosmologice indiene, elementele componente ale Universului (respectiv ale organismului) sînt legate prin vînturi (respectiv sufluri) ca într-o „ţesătură pneumatică". Ruperea acestor „fire cosmice" (vînturile) echivalează cu dezintegrarea Universului, cu regresiunea lui în Haos (vezi 83, pp. 212-214).
83. Mircea Eliade – *Méphistophélès et l'Androgyne*, Gallimard, Paris, 1962.

84. Elisabeth Haich – *The Wisdom of the Tarot*, New York, 1975.

85. Mulţumesc istoricului de artă Andrei Paleolog pentru amabilitatea de a-mi fi oferit informaţiile referitoare la ctitoriile din Ţara Românească.

86. Iată cîteva concluzii la care a ajuns Mircea Eliade în această privinţă. „Androginia divină este, pur şi simplu, o formulă arhaică pentru exprimarea biunităţii divine; gîndirea mitică şi religioasă, înainte de a exprima acest concept al biunităţii divine în termeni metafizici (*esse* şi *non esse*) sau în termeni teologici (*manifestat* sau *nonmanifestat*), a început prin a-l exprima în termeni biologici: bisexualitate." (88, p. 420) În privinţa androginiei iniţiale a zeului/omului primordial şi a fenomenului mito-religios ulterior, de scindare a acestuia într-un cuplu de zei/eroi sexualizaţi (zeu şi zeiţă, erou şi eroină), vezi un bogat material la 83, pp. 95-154; 87, pp. 71-108; 88, pp. 420-425.

87. Mircea Eliade – *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, Bucureşti, 1942.
88. Mircea Eliade – *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974.
89. *** *Epopeea lui Ghilgameş*, în româneşte de V. Şerbănescu şi Al. Dima, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1966.
90. Constantin Mohanu – *Folclor din Oltenia şi Muntenia*, vol. VI, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.
91. I.-A. Candrea – „Preminte Solomon", în *Cercetări folklorice*, I, Bucureşti, 1947, pp. 91-106.
92. S.N. Kramer – *Istoria începe la Sumer*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, pp. 235 şi urm.

93. Vezi relaţia etimologică *taur-Tarasque* la Gilbert Durand – *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers, Bucureşti, 1977, p. 99. Şi în folclorul românesc, balauri taurocefali sînt răpuşi/alungaţi/legaţi de vrăjitoare: „Bălaur, bălaur/ Cu cap de taur,/ Du-te-n pustie,/ Ca nimeni să nu te ştie,/ Că de nu ti-i duce/ Cu drăgla te-oiu trage,/ Cu săcurea te-oiu tăia" (*cf.* Traian Gherman – *Meteorologie populară*, Blaj, 1928, p. 150).

94. Vezi, de exemplu, acest motiv epic în basmul german *Hänsel şi Gretel* (Grimm) şi în basmele româneşti *Copiii văduvului şi iepurele, vulpea, lupul şi ursul* (Petre Ispirescu), *N-aude, N-avede* (C. Fundescu), *Cerbul de aur* (D. Stăncescu), *Legenda cucului* (Sim.Fl. Marian) ş.a.

95. Unii sfinţi creştini luptători cu balaurul din tradiţia franceză leagă monstrul cu *stola* (35, p. 101), piesă de vestimentaţie preoţească de forma unei fîşii înguste de stofă lungă de 3,5-4 m. Şi în acest caz, legarea propriu-zisă suplineşte „legarea" magică, produsă cu ajutorul unei formule taumaturgice scrise sau rostite. Pe *stolă* era brodat textul „Sfînt, sfînt, sfînt, Domnul Savaoth" (96), imnul serafimilor din viziunea profetului Isaia (*Isaia*, 6, 3).

96. Ene Branişte – *Liturgica generală, cu noţiuni de artă bisericească*, Editura B.O.R., Bucureşti, 1985, p. 517.

97. Nicolae Cartojan considera că legenda luptei Sf. Gheorghe cu balaurul a fost anexată „vechilor redacţii ale legendei hagiografice [...] după secolul al XI-lea" (37, II, 196), pe cînd Nicolae Densusianu credea că „lui Sf. George începe a i se atribui lupta cu balaurul numai din

seculul al XIV-lea încoace"; *cf. Dacia preistorică*, ediţia a II-a, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, p. 309.

98. În *Upanişade* (mai ales *Mundaka* și *Brihad-aranyaka*), astfel de metafore sînt frecvente. „Even as a spider sends forth and draws in its thread, [...] even so the whole creation arises from the Eternal [Brahma]", „in him [Spirit] are woven the sky and the earth and all the regions of the air." Brahma este „acela pe care lumile sînt ţesute, ca bătătura și urzeala" (vezi *The Upanishads*, translation from the sanskrit by Juan Mascaró, Penguin Books, 1971, pp. 75, 79 ș.a.). Pentru comentarii, vezi Mircea Eliade – *Images et symboles*, ed. cit., p. 150; René Guenon – *Le Symbolisme de la Croix*, Paris, 1931, cap. XIV, pp. 178-188; Silvia Chiţimia – „Motivul vălului", în *Luceafărul*, nr. 5/5 febr. 1983.
99. „Ţesătura a fost întotdeauna un model pentru structură și ordine («ţesătura lumii»)", conchide Constantin Noica, încercînd el însuși să reînnoade „fire" semantice demult rupte (Constantin Noica – *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, p. 23; vezi și Stelian Dumistrăcel – *Lexic românesc*, Editura Ştiinţifică și Enciclopedică, Bucureşti, 1980, pp. 204-205). „A ţese nu e numai a predestina (antropologic) și a pune laolaltă realităţi diferite (cosmologic), dar, de asemenea, a *crea*, a face ceva din propria-ţi substanţă, așa cum își ţese păianjenul pînza." (Mircea Eliade – *Patterns...*, ed. cit., p. 181)
100. Pentru o motivare originală a opoziţiei Dedal-Talos, plecînd de la opoziţia dintre tipurile de unelte și instrumente inventate de unul și de celălalt, vezi Manuela Tecuşan – „Circle and Line as Patterns in Greek Presocratic Thought", în *Studii clasice*, XXIII, Bucureşti, 1985, pp. 13-20 (mai ales p. 15).
101. I. Barnea – „Reprezentarea labirintului pe monumentele rupestre de la Basarabi", în *Studii și Cercetări de Istorie Veche*, an XIV, I, 1963, p. 191.
102. Pentru *Calea laptelui*, ca fiind „Calea rătăcită", vezi Tudor Pamfile – *Cerul și podoabele lui, după credinţele poporului român*, Bucureşti, 1915, pp. 188-192. Pentru constelaţia *Şarpele* sau *Calea rătăciţilor*, vezi I. Otescu – *Credinţele ţăranului român despre cer și stele*, Bucureşti, 1907, p. 19. În ornamentaţia ouălor de Paşti, în tradiţia populară românească, „Calea rătăcită" este „modelul cel mai răspîndit, pe tot cuprinsul ţării"; *cf.* Artur Gorovei – *Ouăle de Paşti*, Bucureşti, 1937, p. 103.
103. Martha Weigle – *Spiders and Spinsters. Women and mythology*, University of New Mexico Press, 1982.
104. „La poule qui chante, la fille qui siffle, *le gars qui file*, le coq qui pond" sînt – pentru înţelepciunea populară – situaţii care compromit ordinea socială și echilibrul cosmic (22, p. 67).
105. Una dintre excepţii este cea formulată de Pliniu cel Bătrîn: „fusele pentru lucratul lînii" au fost inventate de un erou legendar, Closter, și nu de o eroină (*Naturalis Historia*, VII, 196). Evident, nu este decît o excepţie care confirmă regula, căci Closter este „fiul Arachnei", legendara ţesătoare (126, p. 60).

106. Walter F. Otto – *Dionysos. Le Mythe et le Culte* [ediția originală, 1933, în germană], Mercure de France, Paris, 1969, p. 192.
107. Într-o versiune caucaziană (abhază) a mitului prometeic, eroul cu puteri supranaturale (Aram-Xut'u) este legat cu un singur și simplu fir de către Dumnezeu: „«Am să te înfășor cu un fir, ia să vedem dacă-l rupi!». «Cum să nu», îi răspunse Aram-Xut'u. Atunci Dumnezeu îl înconjură cu un fir, făcu semnul crucii și firul se preschimbă într-un lanț"; *cf.* Georges Charachidzé – *Prometeu sau Caucazul*, Editura Meridiane, București, 1988, p. 123. Similar se întîmplă lucrurile în legendele populare românești referitoare la ferecarea Diavolului: „Dumnezeu, cum îl văzu așezat, zise «amin» și deodată Necuratul s-a văzut legat cu trei lanțuri de fier groase și încătușate de nu se mai putea mișca [...] Și de atunci stă diavolul înlănțuit și ferecat ca de o stîncă de piatră!" (53, p. 18). În legenda caucaziană nu este vorba atît de „echivalența simbolică dintre fir și lanț", cum crede Georges Charachidzé, cît de relevarea naturii magice a actului legării. Firul și lanțul au doar rostul de a „vizualiza" un act de „legare" magică, produsă de un gest magic (*semnul crucii*) și, respectiv, de un cuvînt magic (*amin*). Vezi și nota 95.
108. Ciobanul din colindă este, în aceste cazuri, un erou civilizator și întemeietor, de tipul Sf. Hilaire, de exemplu. Conform unei legende hagiografice din secolul al VI-lea e.n., Sf. Hilaire a alungat balaurii din insula Gallinaria, „sporind astfel pămîntul oamenilor, căci omul a venit și s-a așezat pe pămîntul fiarei" (V. Fortunatus – *Vita Sancti Hilarii*; *cf.* 34, II, pp. 44-45).
109. Aurelian Sîrbu – „Florile-s dalbe", texte ceremoniale din Hunedoara, culese de..., în *Folclor literar*, vol. V, Timișoara, 1983, pp. 265 și urm.
110. Pentru descrierea celor două supraputeri (cetatea arhaică Atena și utopicul regat al atlanților) și a confruntării dintre ele, vezi Platon – „Timaios", 17-27, în *Viața Românească*, nr. 12/1987, pp. 53-59, în traducerea lui Cătălin Partenie și comentariul acestuia, *Cetatea ideală între utopie și mit*, la pp. 50-52.
111. Pentru o discuție vizînd semnificația morții regelui Egeu, vezi H. Jeanmarie – *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Bibliothèque Universitaire, Lille, 1939, pp. 363 și urm.
112. Într-un basm românesc, prințesa – victimă a balaurului de la fîntînă – îl ajută pe erou, dar într-un mod insolit: eroul străpunge balaurul nu cu săgeata, ci cu un ac de păr luat din capul fetei (vezi funcția de „legare" a acului de păr, a agrafei etc., care strîng la un loc, leagă părul). Pare a fi aici și un act cu conotație erotică. Ca și scoaterea brîului de pe talia fecioarei (dez-băierea/dez-bărarea; *cf.* nota 117), scoaterea acului din părul fecioarei (des-pletirea) este un gest erotic. Finalul este cel clasic. Dat fiind că a răpus balaurul, eroul se căsătorește cu prințesa, iar împăratul îi cedează tronul (Petre Ispirescu, basmul *Copiii văduvului...*).
113. Imaginea înfrînării și încălecării unui bou este, *stricto sensu*, absurdă, nerealistă. Pentru latini (la poetul Horatius, de exemplu), proverbul *Bovi clitellas imponere* („a pune șaua pe un bou") era folosit cu sensul „a face ceva imposibil". Din punct de vedere mitic însă,

imaginea e plină de sens: a „lega", a înfrîna, a îmblînzi, a domina daimonul respectiv. Nu numai în colinde și în credințe apare, așa cum am văzut, acest *topos*, ci și în folclorul copiilor, unde regăsim imaginea încălecării unui demon bovimorf, Murga (personificare a norilor), în vederea domolirii furtunii (Vezi Andrei Oișteanu – „Murga. O ființă mitologică", în *Vatra*, nr. 9/1986 și nr. 10/1986, și Andrei Oișteanu – „Reminiscențe mitico-rituale în folclorul copiilor", în *Folclor literar*, vol. VII, Timișoara, 1988, pp. 51-80). Într-o colindă de vînare a leului (un „leu" bovimorf, căci are coarne), eroul învinge, pune „zgardă" (frîu) și încalecă pe leu: „Cum l-adusă,/ Jos mi-l pusă/ Zgarda-n cap că i-o țîpară/ Și frumos l-încălecară". În final, junele este slăvit de oameni pentru „C-aduce [în tîrg] leu-nzgărdat/ 'Nzgărdat, nevătămat/ Cum e bun de-ncălecat" (109, pp. 279-281).

114. *** *Balada populară germană*, Editura Minerva, București, 1979, p. 85.
115. Florian Dudaș – *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Editura Facla, Timișoara, 1986, p. 126, și Florian Dudaș – *Manuscrisele românești din bisericile Bihorului*, II, Oradea, 1986, p. 66.
116. Cristea Sandu Timoc – *Cîntece bătrînești și doine*, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 482, și, respectiv, V.I. Propp – *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, București, 1973, p. 315.
117. Vezi Ivan Evseev – *Simboluri folclorice. Lirica de dragoste și ceremonialul de nuntă*, Editura Facla, Timișoara, 1987, pp. 149-150, din care mai spicuiesc următoarele: „La vechii romani, mireasa era încinsă cu un brîu de lînă, la care se făcea un nod (așa-zisul *nod herculean*) și pe care mirele îl desfăcea în patul nupțial. În obiceiurile de nuntă românești, dezlegarea brîului a fost adesea înlocuită prin gestul ritual al dăruirii brîului: mirele primea din partea miresei un «brîuleț» țesut de ea [...]. Prin această substituire însă nu s-a pierdut semnificația ancestrală a brîului simbolic. Dezlegarea brîului nupțial sau înstrăinarea lui marcau decizia fetei de a accepta o nouă stare existențială și de a renunța la regimul de castitate. Cuvîntul românesc *a se dezbăra* [...] trebuie să fie înrudit cu *a se dezbăiera*, însemnînd inițial gestul respectiv cu întreaga sa gamă de valori morale și psihologice. Dacă în limba română verbul a evoluat spre sensul «a scăpa de la anumite opreliști externe sau interne», corespondentul său în rusă *rapojasat'sja* (marcînd prin structura internă același gest ritual) a căpătat o semnificație negativă, «a-și da frîu liber», «a sfida normele morale»" (*Idem*, p. 150). Obiceiul roman al dezlegării brîului miresei în noaptea nunții este consemnat de Paulus (*apud Fest*, 63, 18M, s.v. *cingillo*; *cf.* R. Ferwerda – „Le Serpent, le Noeud d'Hercule et le Caducée d'Hermes. Sur un passage orphique chez Athénagore", în *Numen*, vol. XX, fasc. 2, Leiden, august 1973, pp. 104-105). Pentru obiceiul românesc, vezi 118, p. 78, și Sim.Fl. Marian – *Nunta la români*, 1890, p. 261.
118. Teodor T. Burada – *Opere*, vol. III, Editura Muzicală, București, 1978.
119. Vezi Teodora Voinescu – *Radu Zugravu*, Editura Meridiane, București, 1978, pl. 10; vezi și *Idem*, pl. 25 – un desen în peniță, cu același subiect.

120. Constantin Prut – *Fantasticul în arta populară românească*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1972, vezi planşele.
121. Iată doar cîteva exemple iconografice : o miniatură engleză din secolul al XV-lea (41, p. de titlu), o pictură realizată de Uccello, cca 1456 (57, pl. 50), o miniatură etiopiană (coptă) din secolul al XVII-lea (41, p. 54), o icoană bulgărească din 1667 (42, p. 135), două icoane ruseşti din secolele XV-XVI (43, fig. 21 şi 23) etc.
122. Vezi, de exemplu, tabloul *Sf. Gheorghe omorînd balaurul* al pictorului ceh Josef Mánes (1820-1870).
123. Edgar Papu – „Ipostaze zguduitoare în manierism (II)", în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, nr. 2-3/1986, p. 94.
124. Paul Faure – *Fonctions des Cavernes Crétoises*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1964.
125. Stanislas Klossowski de Rola – *Alchemy. The Secret Art*, Avon Books, New York, 1973.
126. Pliniu – *Naturalis Historia*, vol. II, *Antropologia. Zoologia*, ediţie îngrijită de Ioana Costa, Editura Polirom, Iaşi, 2001.
127. Marija Gimbutas – *Civilizaţie şi cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1989.
128. Ioan Petru Culianu – *Eros şi magie în Renaştere, 1484*, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, traducere de Dan Petrescu, ediţia a II-a, Editura Nemira, Bucureşti, 1999.

VI. Folclorul copiilor. Reminiscențe magico-rituale

„Copilăria este vîrsta sensibilității metafizice prin excelență."

Lucian Blaga, 1937

1. Homo ludens – Homo magus

De la primele atestări și comentarii privind folclorul copiilor români (A. Maria del Chiaro – 1718, Moise Fulea – 1815) la studiile și antologiile de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX (G.Dem. Teodorescu, Al. Lambrior, P. Ispirescu, I. Pitiș, P.N. Papahagi, Al. Bogdan, Gr. Tocilescu, B.P. Hasdeu, I.S. Floru, T. Pamfile) și pînă la lucrările contemporane (I. Mușlea, I.C. Chițimia, Emilia Comișel, Gh.I. Neagu, V. Medan, Ivan Evseev etc.), creațiile infantile s-au bucurat de o atenție susținută din partea cercetătorilor și culegătorilor de folclor. Punctele de vedere din care a fost abordat domeniul au fost multiple și diferite: etnografic, etnomuzical, lingvistic, poetic, psihologic, pedagogic. Puține sînt totuși studiile care au încercat să lămurească problema în profunzime, focalizînd cercetarea cu scopul de a elucida unele „pete albe" din folclorul copiilor. Originea, evoluția și semnificațiile unor formule-recitative cu pregnant caracter magic sau a unor jocuri și jucării specifice vîrstei (șotron, zmeu, arșice etc.) sînt încă tot atîtea semne de întrebare.

Folclorul adulților a beneficiat de cercetări sensibil mai complexe, mai profunde și mai eficiente decât cel al copiilor, nu atât la nivelul culegerii materialelor de teren, cît mai ales la cel al comentării simbolice și al exegezei hermeneutice. Motivele acestei situații nu sînt greu de bănuit: pe de o parte, (pre)judecata că manifestările folclorice infantile ar fi mai sărace sau chiar lipsite de date privind arhaica mentalitate mitică și, pe de altă parte, conștiința că abordarea și cercetarea acestor creații folclorice implică o dificultate mult sporită.

Dacă primul motiv este, în bună măsură, nefondat și, ca atare, păgubitor, în schimb al doilea are un suport real. Sînt cunoscute, în genere, problemele de „arheologie culturală" cu care este confruntat cercetătorul creațiilor mito-folclorice:

1. Intuirea locului unde trebuie „săpat";
2. „Dezgroparea" unor relicve acoperite de aluviuni;
3. Interpretarea lor printr-o corectă decodare a simbolurilor;
4. Îndepărtarea elementelor și semnificațiilor suprapuse (cînd? cum? de ce?);
5. Adăugarea celor dispărute (cînd? cum? de ce?);
6. Reconstituirea prin extrapolare, pe baza cîtorva fragmente, a unui întreg fenomen mito-arhaic;
7. Argumentarea originii și evoluției fenomenului sociocultural respectiv;
8. Raportarea lui la fenomene mito-rituale universale ș.a.m.d.

Ei bine, toate aceste probleme se amplifică și se complică substanțial atunci cînd este vorba de folclorul copiilor. Terenul devine mai alunecos, capcanele sînt mai multe și mai greu de evitat, astfel că orice interpretare își păstrează caracterul de probabilitate, devenind arareori o certitudine. Cauzele acestui fenomen sînt multiple. Iată schițate doar cîteva:

a) Puternica înclinație spre ludic a copilului, tentat să introducă elemente gratuite și aleatorii, dictate doar de plăcerea jocului. Etnomuzicologul George Breazul, de exemplu, a intuit faptul că sonoritatea recitativelor copiilor este similară incantațiilor magice ale adulților, dar a remarcat în același timp faptul că, de regulă, copilul „modifică și desfigurează cuvintele, desfăcîndu-le cît mai mult de sensul lor propriu, real și rațional, artificializîndu-le sau creînd, pur și simplu, forme de cuvinte, înșiruiri de silabe sau sunete onomatopeice fără sens și fără alt scop decît cel de sonoritate și ritm, născocite pentru satisfacerea nevoii de plăcere senzorială și de trăire în irealul și fantezia proprii dezvoltării psihice a vîrstei respective" (34). Din aceste cauze, la paralogica specifică mentalității magico-mitice se adaugă un alt factor alterant: paralogica specifică mentalității ludico-infantile;
b) Preluarea de către copii, din folclorul adulților, a diverselor elemente și motive ajunse desuete, lipsite de semnificație și, ca atare, abandonate de aceștia din urmă;
c) Preluarea unor motive semnificative, dar golite de semnificații prin necunoașterea sau neînțelegerea lor de către copii.

Aceste cauze și multe altele încă au făcut ca migrarea diverselor motive folclorice dintr-un tip de mentalitate, cu anume

caracteristici (matură, magică, stabilă, lent evolutivă), într-un alt tip de mentalitate (infantilă, ludică, labilă, accelerat evolutivă), să se producă pe direcții greu previzibile și în forme cîteodată irecognoscibile. Eludînd pentru moment dimensiunea diacronică a evoluției și simplificînd mult, s-ar putea vizualiza acest fenomen complex de aculturație prin imaginea unui fascicul luminos care trece dintr-un mediu într-altul cu caracteristici optice diferite.

Dar definitorii pentru psihologia infantilă nu sînt numai caracteristicile care deviază și modifică manifestările magico-rituale și concepțiile mitice ale adulților, ci și (sau mai ales) cele care fac din copil un bun receptor al acestora : curiozitate excesivă, mare putere de asimilare și memorare, tendință de a imita comportamentul adulților, înclinație către miraculos și fantastic, solidaritate spontană cu natura etc. „Copilăria este vîrsta sensibilității metafizice prin excelență" (1), observa Lucian Blaga, încercînd să definească și să motiveze o anume viziune mitică asupra lumii și o anume intuiție a modelelor arhetipale, proprii psihologiei infantile.

Antropologi, etnologi și psihologi au remarcat – tranșant sau nuanțat – faptul că, în unele privințe, *copilăria omului repetă copilăria omenirii*, cu alte cuvinte că psihologia copilului și cea a primitivului au destule puncte comune. Antropologul E.B. Taylor susținea că gîndirea mitică este produsul „spiritului uman în stadiu infantil" (*Primitive Culture*, 1871), iar, mai tîrziu, Sigmund Freud (*Totem und Tabu*, 1913) sublinia paralelismele dintre gîndirea magică, animistă și totemică a primitivului și gîndirea copilului (35). C.G. Jung pleacă de la premisa că *ontogenia* repetă *filogenia* : „Așa cum evoluția corpului embrionar repetă preistoria sa, tot astfel mintea se dezvoltă trecînd printr-o serie de etape preistorice [...]. Deoarece copilul este mic, iar gîndurile sale conștiente sînt puține și simple, noi nu realizăm profundele complicații ale minții infantile, bazate pe identitatea sa originară cu psihicul preistoric. Această *minte originară* este tot atît de prezentă și încă funcțională la copil pe cît sînt stadiile evolutive ale omenirii în corpul său embrionar. [...] În inconștientul copilului putem observa forța (și universalitatea) simbolurilor arhetipale" (36).

Nici distanța dintre actul ritual (propriu adultului din societățile arhaice) și actul ludic (propriu copilului) nu este atît de mare. Jung a sesizat asemănarea dintre cele două forme de autoexprimare. Faptul pare evident dacă ținem cont – o dată cu olandezul Johan Huizinga – de caracterul ludic al manifestărilor rituale și de caracterul ritual al celor ludice (2).

Nu numai antropologii și psihologii au relevat astfel de analogii, ci și istorici ai artei. Plecînd de la premisa că „înțelegerea artei copilului este indispensabilă pentru înțelegerea oricărei

arte primitive", esteticianul Michael Sobeski trece în revistă paralelismele formale și esențiale dintre arta primitivă și cea infantilă. Concluzia cercetătorului polonez este tranșant exprimată: „...una dintre cele mai pure manifestări ale primitivismului absolut este arta infantilă" (37).

Fie că unele motive mitico-rituale sînt „reinventate" de către copii, fie că sînt preluate de la adulți, este sigur faptul că folclorul copiilor joacă rol de depozitar al acestor motive, devenite fără sens pentru adulți și, ca atare, abandonate de aceștia. Desigur, fenomenul de restructurare/destructurare continuă și în cadrul folclorului infantil (conform altor legi însă), dar, prin preluarea de către copii a unor motive abandonate sau pe cale de a fi abdandonate de către maturi, dispariția acestora este mult întîrziată. Astfel, folclorul copiilor devine un fel de *muzeu cu vestigii*, a cărui vizitare este întotdeauna profitabilă pentru cercetătorul civilizațiilor și mentalităților arhaice. „Folclorul arhaic supraviețuiește încă în credințele «rituale» ale copiilor", constată pe bună dreptate Carl Gustav Jung (36).

Este interesant de urmărit felul în care anumite manifestări magico-rituale (colindele, plugușorul, sorcova, paparudele, caloianul etc.) – ale căror vechime și importanță covîrșitoare în viața colectivității adulte sînt bine cunoscute – au ajuns, în ultimul timp, numai (sau mai ales) în repertoriul copiilor. Un fenomen în egală măsură simptomatic și spectaculos este cel al căderii în desuetudine, pentru maturi, a basmelor. Foarte probabil, acestea ar fi sortite dispariției dacă n-ar fi păstrate și astfel salvate pentru copii, care, din fericire, mai au încă nevoie de ele. Parafrazîndu-l pe Mircea Eliade – care scria: „Se întîmplă ca ceea ce la un trib este învestit cu prestigiul mitului, la cel vecin să nu fie decît un simplu basm" (3) – s-ar putea spune că, în unele cazuri, ceea ce la adulți era învestit cu prestigiul mitului, pentru copii a devenit un simplu basm.

Așa cum au observat și alți cercetători ai culturii populare, manifestările folclorice infantile ar putea fi clasificate – din punct de vedere al proveniență lor – în mai multe categorii distincte:

1. *Create de copii pentru uzul copiilor* – manifestări folclorice infantile propriu-zise, care definesc creativitatea pură a copilului și „ale căror tematică și structură oglindesc cu fidelitate orizontul copilăresc, (manifestări) create anume pentru satisfacerea nevoilor culturale proprii" (6, p. 399);
2. *Create de maturi pentru uzul maturilor, dar preluate de copii* – manifestări folclorice create de maturi, dar care, degradîndu-se și pierzîndu-și semnificațiile majore, au fost abandonate de aceștia și preluate de copii (numesc fenomenul „preluare prin degradare");

3. *Create de maturi pentru uzul copiilor și preluate de aceștia din urmă la îndemnul primilor* („preluare prin îndemnare"). Adultul a crezut că inocența și candoarea copilului sînt calități esențiale, în măsură să amplifice forța și eficiența unui demers magico-ritual.

Observînd asemănarea (cîteodată identitatea) dintre descîntecele adulților și recitativele copiilor, Ovidiu Papadima credea că explicația acestui fenomen „nu poate fi redusă la anexarea de către copii, în repertoriul lor, a unor descîntece auzite de la cei maturi. Tonalitatea lor e în general infantilă – și aceasta poate să fi constituit o circumstanță care a facilitat trecerea, dar nu cauza însăși. Mai degrabă, s-ar putea emite ipoteza că, în trecut, a existat – mult mai bogat și mai precis conturat – un complex de anumite descîntece pentru copii, create pe potriva mentalității și preocupărilor acestora (38, p. 419). Cele două tipuri de preluări din folclorul adulților (numite de mine „prin degradare" și „prin îndemnare") au acționat – de la caz la caz – fie independent, fie concomitent și este dificil, credea Ovidiu Bârlea, să se discearnă „care dintre cei doi factori a operat în fiecare caz și în ce măsură au conlucrat, cu eventuala preponderență a unuia" (6, p. 400).

Impusă de o multitudine de cauze eterogene, trecerea unor motive mitico-rituale de la o categorie de vîrstă la alta s-a produs treptat, lent și insesizabil și, în consecință, este greu de stabilit *cum* și, mai ales, *cînd* a avut loc migrarea unuia sau altuia dintre motive. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, de exemplu, un informator popular din preajma orașului Brașov declara următoarele: „[Astăzi] unele jocuri s-au și pierdut, de nu le mai joacă nimeni, altele... au rămas de nu le mai joacă decît copiii, pe cînd altădată [probabil încă în copilăria informatorului – n. A.O.] se juca și muieri și oameni însurați" (4). În 1943, țarani români din Transnistria declarau că, „pe vremea lui Nicolae" (țarul, 1894-1917), umblau la colindat „cu steaua" de Crăciun „numai flăcăii, copiii nu" (69). În 1937, vorbind despre imaginea pe care o avea copilul asupra satului natal, ca fiind un microcosmos așezat *în centrul lumii*, Lucian Blaga afirma: „Îmi pot foarte bine închipui că pînă mai acum vreo sută și ceva de ani satele românești să fi reprezentat de fapt, pentru oamenii de toate vîrstele, ceea ce ele astăzi mai reprezintă doar pentru copii" (1, p. 40).

Ar fi absurd să îmi închipui că pot, pe baza unor astfel de informații, să stabilesc epoca (fluctuantă, de la caz la caz) cînd astfel de fenomene au avut loc. Strict orientativ însă, pot presupune că, pe teren românesc, ele s-au produs relativ recent, cu vreo două-trei secole în urmă. Mai importantă este ipoteza că degradarea unor manifestări folclorice ale adulților și preluarea lor de

către copii este și funcție de „viteza de degradare" a acestora, diferită de la o colectivitate etnică la alta, de la o civilizație la alta. La diverși autori clasici – Pollux, Strattis (*Fenicienele*), Eustatius, Suidas, Aristofan (*Insulele*), Euripide (*Fenicienele*, 523) –, se găsesc informații prețioase referitoare la descîntecele infantile de invocare a Soarelui. După cum susține Pollux, invocația tip „Apari, o, amice Soare" era adresată de copii Soarelui „ori de cîte ori vreun nor acoperea fața acestui zeu" (*cf.* 19, p. 215). Cu același scop magic, de „a ajuta" astrul solar, copiii din satele românești incantează pînă astăzi recitative similare, de tipul „Răsai, Soare, frățioare..." (39, p. 252 și 40, p. 16) sau „Ieși, Soare, din închisoare [a norilor]" (19, p. 220), sau „Luci, Soare, luci..." (40). Simptomatic este faptul că descîntece magice similare sînt încă atestate (e drept, mai rar) și în folclorul adulților (38, p. 419 și 20, p. 150).

Este firesc să presupun că acest fenomen se datorează faptului că procesul de degradare a anumitor manifestări magico-rituale – urmat de dispariția acestora sau de preluarea lor de către copii – s-a desfășurat sensibil mai lent în cadrul civilizației daco-romane și române (mai conservatoare) decît în cadrul celei grecești sau romane, de exemplu. Această teză a fost formulată și de Mircea Eliade: „Se știe că anumite scenarii mitico-rituale, existente încă la țăranii din Europa Centrală și Sud-Orientală la începutul secolului XX, păstrau fragmente mitologice și ritualuri dispărute, în Grecia antică, înainte de Homer" (5, p. 17), sau, într-o altă formulare: „De multe ori, credințe și obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii și România) revelează straturi de cultură mai arhaice decît cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile «clasice» greacă și romană" (5, p. 191).

O informație aparent minoră, dar plină de semnificații, ne oferă Ion Creangă în ale sale *Amintiri din copilărie* (deci evenimente petrecute în nordul Moldovei, pe la jumătatea secolului al XIX-lea): „Și mama... îmi zicea... când începea a se ivi Soarele dintre nouri după o ploaie îndelungată: Ieși copile cu părul bălan afară și rîde la Soare, doar s-o îndrepta vremea". Comentînd această informație, folcloristul Ion Mușlea observa faptul că, procedînd astfel, mama povestitorului „se supunea inconștient unui ritual străvechi, desigur păgîn" (41).

Este în acest caz un exemplu clasic de ceea ce am numit „preluare prin îndemnare", pentru că, la îndemnul mamei, copilul practică un act de „magie homeopată", bazat pe principiul *similia similibus curantur*: părul auriu al copilului ademenește Soarele, voia bună reclamă vremea bună, ieșirea copilului din

„închisoarea" casei (claustrare datorată ploii îndelungate) îndeamnă ieșirea Soarelui din „închisoarea" norilor. În astfel de situații, copiii posedă o gamă întreagă de recitative magice pe care le incantează. Povestitorul nu le amintește, dar trebuie să fi fost una de tipul „Ieși, Soare, din închisoare" (19, p. 220), sau de tipul:

„Fugi ploaie călătoare,
Că mămuca-i vrăjitoare
Și te-ajunge Sfîntu' Soare
Și-ți taie ale picioare [...]
Cu cuțite ascuțite,
Cu topoare ruginite,
Cu securea Domnului,
Cu cuțitul omului"
(7, p. 363).

Anume în acest caz rolul copilului pare a fi cel al unui „împuternicit". El ademenește Soarele sau amenință norii, dar nu atît cu autoritatea sa, cît cu cea a mamei (vrăjitoarei). Adevărata forță magică este un apanaj al acesteia: „Și vremea se îndrepta după rîsul meu – continuă Ion Creangă. Știa, vezi bine, Soarele cu cine are de-a face, căci eram feciorul mamei, care... știa a face multe și mari minunății, alunga nourii cei negri de pe deasupra satului nostru și abătea grindina în alte părți, înfigînd toporul în pămînt afară, dinaintea ușii...". Într-adevăr, în această zonă (în nordul Moldovei, dar și în alte regiuni ale României) este atestată această practică magico-rituală: „Cînd plouă cu piatră și-i cumpănă mare", gestul magic de a înfige toporul (sau altă unealtă) în pragul casei este dublat de incantarea unui descîntec ritual de tipul celui prezentat mai sus (20, p. 150 și 8, III, pp. 55-56).

2. *Decapitarea rituală*

Am văzut că incantațiile copiilor, de amenințare a stihiilor meteorologice (incantații ce fac obiectul studiului de față), sînt cîteodată depozitare ale unor străvechi concepții mitice sau obiceiuri rituale practicate înainte vreme de comunitatea adultă. Am văzut, de asemenea, cît de alunecos este terenul în acest domeniu și cît de dificilă este operația de a discerne dacă un motiv este rodul unei supraviețuiri miraculoase, dar autentice, sau rodul unor simple, dar atît de frecvente gratuități ludice. Voi risca totuși unele ipoteze de lucru, urmînd ca acestea să fie confirmate sau infirmate de eventuale descoperiri sau cercetări ulterioare.

În incantațiile la care mă refer au supraviețuit probabil mai multe straturi succesive de practici rituale. Cea mai surprinzătoare reminiscență și cea mai arhaică practică pare a fi cea a

sacrificiilor umane. Printre multiplele forme prin care este amenințată sau îmbunată stihia meteorologică apar adesea recitative de tipul:

„Cu sabia lui Mihai,
Cu toporul Domnului,
Taie capul omului"
(nordul Moldovei – 7, p. 574 şi 42, p. 28);

*

„Cu sabia Domnului,
Cu cuţitul orbului,
Taie capul omului"
(sudul Moldovei – 8, III, p. 54);

*

„Cu sabia lui Mihai,
Cu toporul Domnului,
Hârşti! capul omului"
(Bucovina – 20, p. 151 şi 8, III, p. 56);

*

„Cu sabia Domnului,
Taie gîtul omului"
(Făgăraş – 9, p. 163) ș.a.m.d.

Problema sacrificiilor umane este mult prea complexă ca să intru acum în detalii, dar cîteva puncte de sprijin pentru această ipoteză merită să fie schițate. Se ştie că astfel de rituri sîngeroase erau practicate în vechime, din diverse raţiuni magice, de mai toate populaţiile: evrei (*Facerea*, XXII), sciți (Herodot, *Istorii*, IV, 62), geţi (Herodot, *Istorii*, IV, 94; Iordanes, *Getica*, 40-41), celți (Diodor, *Biblioteca*, V, 29), germani (Tacitus, *Anale*, I, 61), traci (Strabon, *Geografia*, XI, 14, 14) ș.a.m.d.

Dar pe mine mă interesează acum anumite sacrificii umane: cele produse (în special prin decapitare) cu scopul de a alunga, de a îmbuna, într-un cuvînt de a stăpîni stihiile acvatice sau meteorologice. În forme degradate sau camuflate, ele se regăsesc în diverse practici, credinţe sau legende:

a) În practicile de *Caloian* (caz în care stihia este lipsa ploii, seceta prelungită). Putem întrevedea în scenariul ritual care cuprinde „omorîrea", „îngroparea" şi „bocirea" unei păpuși antropomorfe supravieţuirea unor arhaice rituri de sacrificii umane, produse cu scopul „dezlegării" ploilor. În Moldova, la confecţionarea din lut a antropoidului (de mărime maximă: „cea a unui copil de şapte ani"), „este urmărită şi respectată, pînă în cele mai mici detalii, asemănarea cu modelul uman" (47, p. 116). Intonat de copii, recitativul care dublează ceremonia („Caloiene,

49. *„Jertva lui Avraam" („Avraam şi-a întins mîna şi a apucat cuţitul ca să junghie pe fiul său"*; cf. Facerea, *XXII, 10; miniatură de Picu Pătruţ, Săliştea Sibiului, 1843)*

Iene/ Du-te-n cer și cere/ Să deschiză porțile/ Să sloboază ploile..." sau „Iene, Iene, Scaloiene/ Du-mi-te la Dumnezeu/ Și te roagă tot mereu/ Să dea drumul cerului/ Ca să curgă ploile...", *cf.* 19, p. 247 și 40, p. 153) sugerează statutul de *mesager* între oameni și zeu al eventualului sacrificat, tot așa cum geții trimiteau „un sol... cu poruncă să-i facă cunoscute [zeului] lucrurile de care, de fiecare dată, aveau nevoie" sau „căruia îi dau însărcinări încă fiind în viață" (Herodot, *Istorii*, IV, 94);

b) Tot o păpușă antropomorfă din smoală sau lut era îngropată sub vatră în riturile de „legare" a ploii, practicate de regulă de cărămidari. Nu voi intra acum în amănunte privind aceste practici magico-rituale complexe. Voi menționa doar faptul că felul cum se desfășoară ritul sacrificial al cărămidarilor, rit care avea menirea de a ţine departe norii întunecoși de „chipul Soarelui" – *se jertfește prin decapitare* un animal (ied, viţel, vacă, bivol sau cîine) și chiar un substitut uman, se pune carnea în burduful plin cu apă al animalului, după care se pune burduful „sub vatra focului" (14, p. 478 și 44, p. 13) –, este uimitor de asemănător cu felul în care descrie Herodot sacrificiile de animale și de oameni practicate de mesageți (al căror zeu suprem era Soarele) și de sciți (*Istorii*, I, 214-216, și IV, 60-61);

c) În practicile de meteorologie magico-rituală nu au supraviețuit, ca în cazurile de mai sus, doar sacrificiile de simulacre umane, ci și simulacrele de sacrificii umane. În unele zone ale

României (Bucovina, Vrancea etc.), pentru dezlegarea ploilor în caz de secetă nu este purtată în procesiune funerară și aruncată în rîu sau îngropată o păpușă antropomorfă, ci se simulează întreg ceremonialul de înmormîntare pe un copil viu, în carne și oase, de regulă o fată de 13-15 ani, îmbrăcată în mireasă ca orice fată care moare fecioară (47, p. 120 și 40, p. 148);

d) Frecventele mituri, legende și basme în care apare episodul salvării de către erou a fetei sacrificate de colectivitate pentru a îmbuna balaurul (din fîntînă, rîu, mare etc.) care oprește apele;

e) Episoadele mitico-legendare privind sacrificarea unui om pentru declanșarea sau oprirea unor fenomene meteorologice. Iată doar două exemple concludente: legenda biblică a lui Iona, sacrificat de marinari pentru încetarea furtunii marine („Deci l-au luat pe Iona și l-au aruncat în mare și s-a potolit urgia ei", *cf. Profetul Iona*, I, 15) și mitul Ifigeniei, care trebuia să fie *sacrificată prin decapitare* pentru declanșarea vîntului marin („Primește sîngele neprihănit din gîtul gingaș de fecioară/ Și dă acestor nave prielnică plutire", *cf.* Euripide, *Ifigenia la Aulis*) (50). Faptul că în ultima clipă, pe altar, zeița Artemis o înlocuiește pe Ifigenia cu o căprioară arată epoca genezei acestei legende: cînd sacrificiul uman era încă prezent în memorie, dar, în fapt, fusese înlocuit deja cu sacrificiul de animale;

f) În credințele românești referitoare la solomonari – „cei care poartă vremurile" – se spune că din „școala de solomonari" ies cu unul mai puțin decît au intrat, ceea ce mă face să bănuiesc că, în cadrul acestor „inițieri meteorologice", se practicau și (simulacre de) sacrificii umane (43, pp. 166-259);

g) Cel mai insolit exemplu de probabilă camuflare ulterioară a unor practici rituale care presupuneau sacrificii umane îl găsim în legendele românești privitoare la „sfințirea" lui Ilie. Acesta, un om ca toți oamenii, păcălit de diavol, își omoară (de regulă, decapitează) părinții sau soția și copilul: „Sf. Ilie intră în casă și, necăjit de vorbele diavolului, scoate sabia și dă cu sete mare în capul patului unde erau culcați mă-sa și tată-său, și le-a tăiat la amîndoi capul" (45, p. 183). Aparent paradoxal, în urma acestei „crime" (= jertfe), Dumnezeu îl ridică pe Ilie la cer, făcîndu-l stăpînul furtunilor, fulgerului și tunetului;

h) În legenda lui Numa Pompilius – mare preot și al doilea rege legendar al Romei, după Romulus – este descris felul în care, după o furtună îngrozitoare, suveranul se „tocmește" cu Jupiter pentru a înlocui *sacrificiile umane prin decapitare* (ritual care te făcea stăpîn al fulgerelor) cu sacrificii de substitute sau cu

ofrande alimentare. Iată dialogul descris de Ovidiu (*Fastele*, III, 333) și de Plutarh (*Numa*, XV):

– Numa: „Spune-mi, care-i ispașa trăsnetului..., părinte de zei?"
– Jupiter: „Taie un cap".
– Numa: „...voi tăia un cap de la ceapa din strat".
– Jupiter: „De la om".
– Numa: „Părul lua-vei".
– Jupiter: „Un suflet".
– Numa: „De pește".
– Jupiter (cedînd): „Cu astea trăsnetul tu să-l îndupleci...";

i) Să-l mai amintesc pe legendarul frigian Lityerses, fiul regelui Midas, care-i omora – *prin decapitare* cu secera – pe străini (voi reveni la problema *xenocidului ritual*), ca sacrificii aduse pentru secerișul recoltei;

j) În fine, pe cît de interesantă, pe atît de cutremurătoare este supraviețuirea, pînă în secolul al XIX-lea, în sate românești din Serbia, a *sacrificiilor rituale prin decapitare* a bătrînilor neputincioși, în condiții economice critice (secetă, compromiterea recoltei etc.). „Data sortită uciderii rituale – consemnează Romulus Vulcănescu – trebuia să fie o zi de lucru. Dis-de-dimineață bătrânul în cauză, fără să știe sau conștient, dar fără să protesteze, era îmbrăcat în straie de sărbătoare, apoi la namiază era scos în *bătătura satului*, salutat cu respect de săteni. Fiul lui, o rudă apropiată sau un cetaș din neam îi punea un *drob de mălai copt* pe cap și în liniștea abătută a celor de față îi spunea: «Nu te omorîm noi, ci mălaiul ăsta» și brusc, fără să aștepte un răspuns sau să schițeze un gest de șovăială, zdrobea capul bătrînului cu *un fier de plug*." Practici rituale similare sînt atestate și la sîrbi, muntenegreni și macedoneni; aceștia din urmă îi decapitau cu secera pe bătrînii neputincioși (46, p. 204).

*

Deși exemplele sînt multiple, mă opresc aici și trec la alt tip de posibile argumente. Am văzut în legendele hagiografice referitoare la Sf. Ilie, în cele istorice referitoare la Numa, precum și în alte legende și practici rituale că, pentru a stăpîni stihiile dezlănțuite ale naturii, condiția era sacrificiul uman. Dar nu înfăptuit oricum, ci anume *prin decapitare*. Or, în invocațiile magico-meteorologice ale copiilor, fără excepție, felul sacrificiului este același: „Cu sabia [toporul] Domnului/ Taie capul omului". „Sabia/toporul Domnului" pare a fi o armă rituală de sacrificiu.

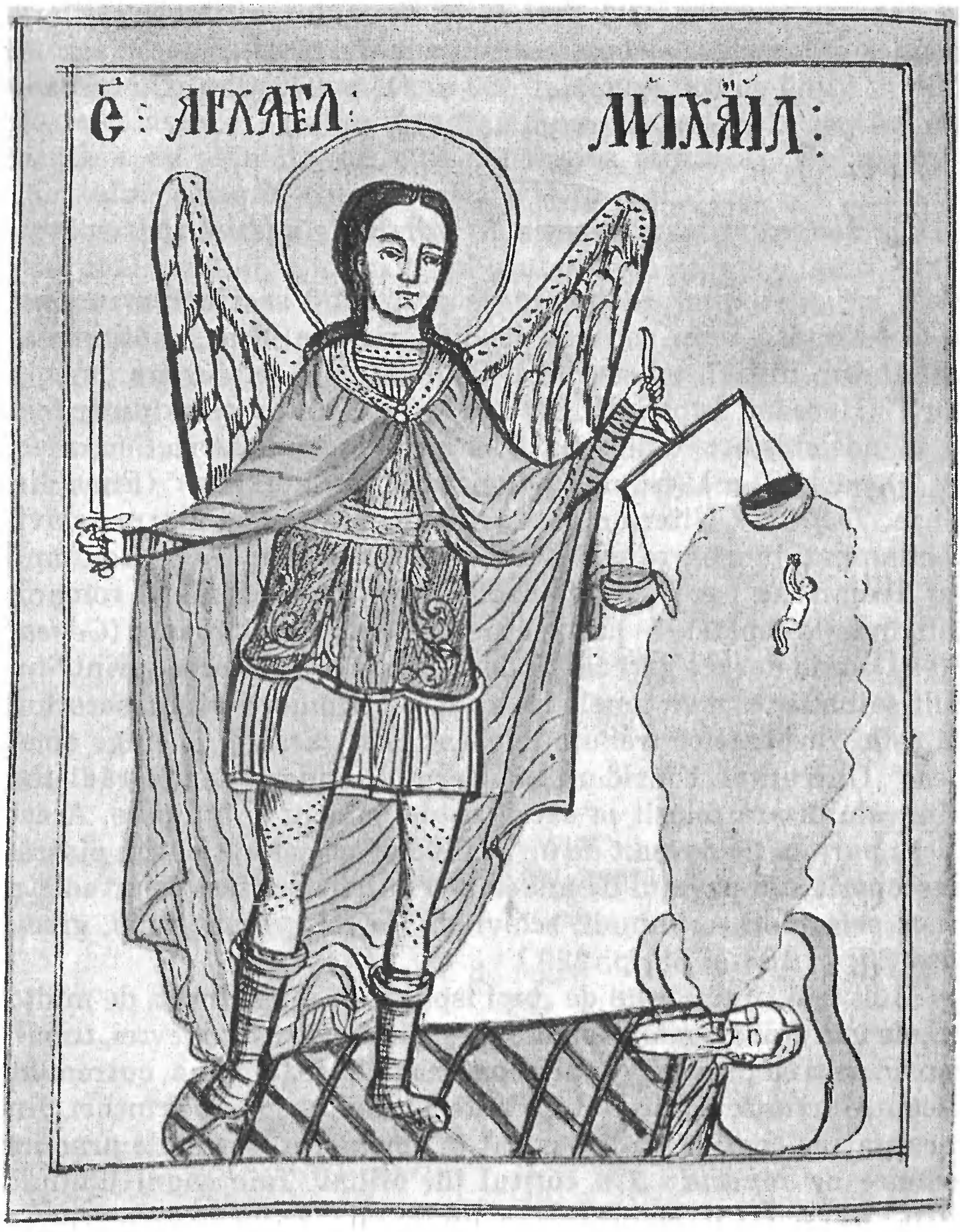
Ion Taloș, care a acordat atenție acestui tip de omor ritual, subliniază faptul că „decapitarea... trebuie să fi avut odinioară semnificații pe care azi nu le mai cunoaștem". Iată cîteva concluzii la care a ajuns acest cercetător în urma studierii bibliografiei internaționale: tăierea capului era o modalitate „arhaică de a omorî", era considerată ca fiind o moarte „cinstită" (spre deosebire de moartea prin spînzurare – considerată ca „necinstită"); „moartea prin decapitare constituie și o dovadă de nevinovăție", ea „permite continuarea vieții, îngăduie o existență postumă" etc. (48). Or, toate aceste caracteristici ne îndreptățesc să credem că decapitarea a fost folosită mai ales în riturile sacrificiale. La studiul lui Ion Taloș adaug o excelentă carte a lui Paul Henri Stahl, în care etnologul prezintă foarte sistematic funcțiile rituale ale decapitării, mai ales în Europa de Sud-Est (49).

Un alt argument este prezența lui Mihai în scenariul atît de sumar și cu semnificații atît de greu lizibile al invocațiilor infantile. Plecînd de la un recitativ infantil clasic de meteorologie magică („Vino, Soare, pe răzoare..."), care se încheie cu versurile „Și sabia lui Mihai,/ Capul turcului să-l tai", B.P. Hasdeu este convins că e vorba de „o mențiune autentică despre Mihai Viteazul" și luptele sale cu turcii. Spre deosebire de alt cîntec despre Mihai Viteazul, considerat de Hasdeu ca fiind pseudopopular, „prea artificial", „prea istoric", o făcătură „a vreunui dascăl" etc., recitativul magic din folclorul copiilor îi smulge savantului exclamații patriotice entuziaste: „Iată popor în toată puterea cuvîntului!" (33). În această capcană nu a căzut doar B.P. Hasdeu în 1879, ci și Vasile Bogrea în 1921 (51, p. 226) și I.C. Chițimia în 1971 (52, p. 295).

După părerea mea, este într-adevăr vorba de un voievod, dar nu de Mihai Viteazul, ci de „mai marele voievod al oștilor îngerești" (7, p. 621), adică de Arhanghelul Mihail. Sf. Mihail (sărbătorit la 8 noiembrie, în ziua de *Hranghel*, corupere din „Arhanghel") este un personaj biblic căruia însă i s-au acordat, în folclorul românesc, atribute funerare și psihopompe inedite: este purtător al „Sabiei morții". În ziua de Hranghel, fiecare creștin aprinde o lumînare pentru a lumina „calea întunecoasă" a celor ce mor de *moarte năprasnică* (inclusiv, probabil, de moarte rituală).

Cea mai răspîndită credință populară cu privire la Arhanghelul Mihail este aceea că ia sufletele oamenilor „în ceasul cel de moarte": „Atunci cînd vede că trupul este aproape să-și dea sufletul, sfîntul *taie capul muritorului cu sabia*. Acum, nevăzut, sîngele mortului se risipește în toate părțile și de aceea, după moarte, în casa omului se văruiește din nou și se spală rufele" (21, p. 77).

În tradiția populară, „sabia Arhanghelului" este echivalentă cu „toporul Domnului": „Dumnezeu are topor, cu acela vine arhanghelul [Mihail] și taie capul la om, dinapoi, după cap, cînd



50. *„Sf. Arhanghel Mihail"*
(miniatură de Picu Pătruț, Săliștea Sibiului, 1843)

moare" (7, p. 574). Acestor imagini din eresurile adulților le corespund recitativele infantile de tipul: „Cu sabia lui Mihai/ Cu toporul Domnului/ Taie capul omului" (42 și 20, p. 151) și „Cu măciuca [sabia] lui Mihai/ Sus pe cap/ După cap/ Curge sînge mohorît" (12, p. 59).

În ziua de *Hranghel*, finii merg cu colăcei la nașii lor; vezi recitativul infantil „Stai ploaie călătoare/ Că e mîine sărbătoare [Hranghelul?],/ Sărbătoarea nașului/ Din capu' orașului" (11,

p. 146). În aceeași zi se face *turtă de mălai* cu unele atribute magice și oraculare; vezi recitativele de tipul „Cu căciula lui Mihai/ Plină cu coji de mălai" (33 și 51, p. 273) sau „Cu un mai/ Cu un pai/ Cu plăcintă de mălai" (13, p. 94).

3. *De la sacrificii umane la ofrande alimentare*

De-a lungul timpului, sîngeroasa practică a sacrificiilor umane a fost supusă unei serii de modificări care viza „îmblînzirea" ritualului. Inițial, cel sacrificat (la geți, de exemplu) era „tras la sorți" (Herodot, *Istorii*, IV, 94) sau era „cel mai vrednic dintre cei ce se îndeletnicesc cu filozofia" (Clement din Alexandria, *Covoarele*, IV, 8), sau „cel mai frumos și mai bun dintre ei (geți)" (Enea din Gaza, *Teofrast*). Ulterior, cei sacrificați erau aleși dintre sclavi, condamnați la moarte sau prizonieri. Așa cum apare pe Columna lui Traian, se pare că geto-dacii *decapitau* prizonierii romani, înfigîndu-le capetele în pari, pe zidurile cetăților. Iordanes (*Getica*, 40-41) scria despre geți că-l înduplecau pe zeul Marte „printr-un cult sălbatic (căci victimele lui au fost prizonierii uciși), socotind că șeful războaielor trebuie împăcat prin vărsare de sînge omenesc". Unii autori consideră că altarul de andezit de la Grădiștea Muncelului era folosit la sacrificii de oameni și animale. Acest lucru pare să fie dovedit de un „lighenaș" colector, tăiat în piatră, descoperit sub pavajul de andezit. (Pentru sacrificarea rituală a unor prizonieri, criminali, sclavi etc. la celți, scandinavi, greci, vezi 23, p. 103 și 65, p. 229.)

Mult mai tîrziu, rolul de „țapi ispășitori" a fost jucat, de multe ori, de indivizii alogeni, mai ales de străinii necreștini (evrei, turci), considerați ca provocatori ai stihiilor malefice (molimă, cutremur, secetă, furtună, eclipsă etc.). Este posibil ca unele frînturi din incantațiile copiilor să fi păstrat în „memorie" astfel de practici arhaice de *xenocid*: „Cu cuțitul lui Mihai/ Taie capul jidului" (9, p. 164) sau „Cu căciula [sabia] lui Mihai,/ Dă-mi încoace druga,/ Să omor pă Iuda,/ Iuda a murit,/ Apa a ieșit" (11, p. 126), sau „Și sabia lui Mihai/ Capul turcului să-l tai" (8, II, p. 105 și 33, p. 36). Problema xenocidului ritual am tratat-o pe larg cu alt prilej (70).

Desigur, toate aceste recitative infantile – care par a fi memorat ritualuri sîngeroase, ieșite din uz din vremuri străvechi – sînt atestate relativ rar și, în orice caz, în colecțiile vechi de folclor al copiilor. Fenomenul este firesc, avînd în vedere faptul că „formele cele mai arhaice sînt tocmai cele mai rar întîlnite – scrie V.I. Propp; ele sînt eliminate sub presiunea unor forme noi, care au căpătat o răspîndire universală" (10, p. 5). Treptat, sacrificiile umane au fost „îndulcite", luîndu-le locul sacrificiile de animale (vezi legenda Ifigeniei) și prinosurile alimentare (vezi, mai sus,

tradiția legată de regele roman Numa). În această situație, ar fi normal să depistăm în incantațiile copiilor eventualele „forme noi".

Recitative magico-meteorologice de alungare a ploii (tip „Treci, ploaie călătoare..."), care ar putea fi considerate ca amintind de sacrificii de animale, nu sînt foarte des atestate: „Cu toporul Domnului,/ Cioc în capul boului" (11, p. 146), sau „Cu resteiul jugului,/ Poc în capul porcului" (42), sau „Cu sabia lui Mihai,/ Cu toporul Domnului,/ Cioc în capul boului/ Și fă zeamă omului" (42). Omul sacrificat este înlocuit cu animalul, dar practica decapitării se perpetuează. Ultimul recitativ sugerează o altă practică magică uzuală: carnea animalului jertfit era preparată și mîncată în mod ritual (53).

În schimb, abundă recitativele ce amintesc de ofrande alimentare, care aveau menirea de a opri ploaia, grindina sau furtuna:

„Stai, ploaie călătoare,
Că mămuca-i vrăjitoare
Și nenica ghiocel [diecel?]
Și ți-a face-un colăcel
Și ți-a da de sufleţel"
(7, p. 363)

sau

„Stai, ploaie curgătoare,
Că te-ajunge Sfîntu' Soare
Cu un mai,
Cu un pai,
Cu-o bucată de mălai"
(20, p. 120)

sau

„Treci, vîltoare călătoare,
Că-ți dau pîine și cu sare"
(40, p. 31).

Pentru a ademeni Soarele afară din nori, copiii îi oferă în incantații „turtițe moi" (40, p. 14) sau „bulci [= franzele], din alea mai dulci" (40, p. 12), sau „pită cu unsoare", „pită cu turtă", „pită cu fragi" etc. (54, p. 136). Amenințarea pentru alungarea stihiei a fost substituită cu oferta pentru îmbunarea ei, iar tonul imperativ a fost înlocuit cu unul invocativ.

În incantații infantile de tipul: „Pita popii s'o 'năcrit/ Și a noastră s'o 'ndulcit" (9, p. 163) sau „Domnul face pita/ Pita se despică/ Ploaia nu mai pică/ Nici o țirică" (11, p. 146), sau „Popa frămîntă pita/ Pita se dospește/ Ploaia se oprește" (9, p. 162 și 40, p. 28), se observă relația direct proporțională dintre pregătirea rituală a ofrandei de către un „popă" păgîn și oprirea ploii. Aceeași

determinare magică se regăsește în unele atestări (destul de rare) privitoare la mai vechi practici ale adulților: ca să oprească ploile, vrăjitoarele pun într-o strachină tot soiul de grîne, un ou, cînepă și din toate acestea fac o *turtă* pe care „de o țin pe cuptor, e secetă" (7, p. 861). La rîndul lor, solomonarii alungă furtuna cu grindină folosind „o turtă [făcută] din cel întîi aluat", pe care o prepară cu „toate bucatele ce sînt pe masă" (20, p. 155).

Din aceste fragmente magico-ludice pot încerca să reconstitui un vag scenariu ritual: oficiantul („vrăjitoare", „solomonar", „popă", „diacon" etc.) prepară o turtă cu valențe magico-rituale, pe care o împarte („Pita se despică", „Rupe pîinea-n două"), o bucată fiind consumată în mod ritual, iar cealaltă fiind oferită planetei sau stihiei îmbunate. Recitativul magic incantat de copii la lună nouă (crai nou) pare să confirme acest scenariu:

„Lună, lună nouă,
Rupe pîinea-n două
Și ne dă și nouă:
Ție jumătate,
Nouă sănătate"

(11, pp. 122-124 și 14, p. 126).

Într-adevăr, practica se regăsește la adulți, care întîmpină „craiul nou" cu pîine (sau mămăligă), din care o parte este mîncată, iar cealaltă parte este aruncată în direcția Lunii, pentru sănătate și prosperitate (14, p. 126). O împărțire asemănătoare a ofrandei în bucăți rezultă din versurile copiilor de invocare a Soarelui de primăvară sau a Lunii noi:

„Una mie,
Una ție [planetei invocate],
Una popii Irimie"

(33, p. 36 și 11, p. 123).

Acest tip de practică religioasă este extrem de vechi, datînd din preistorie, deci dinainte de invazia triburilor indo-europene pe continentul nostru (mileniile IV-III î.e.n.) (vezi 66).

O dată cu degradarea și dispariția acestor practici sacrificiale, s-a pierdut funcția magico-rituală a ofrandelor, astfel că, în folclorul infantil mai nou, prinosurile alimentare tradiționale (pîine cu sare, colac, pită, turtă etc.) au fost înlocuite în cadrul invocațiilor cu alte produse, mai puțin rituale, dar mai pe gustul copiilor – mere dulci, nuci, alune, cireșe, fragi, mure și chiar (se putea altfel?) bomboane: „Luci, Soare, luci,/ Că-ți dă baba nuci/ Și unchesul mere dulci" sau „Ieși, iute, iute, Soare/ Că-ți dau un pumn de bomboane" etc. (11, p. 147; vezi și 12, p. 54).

Iată cum de la sacrificiile umane cele mai arhaice pînă la prinosurile alimentare cele mai banale, folclorul copiilor pare să

fi păstrat în memorie (e drept, fragmentar și ambiguu) mai multe etape succesive ale acțiunilor rituale care aveau odinioară menirea de a opri/diminua fenomenele meteorologice malefice și de a le declanșa/amplifica pe cele benefice.

4. *Meteorologia magică a cărămidarilor*

Un alt tip de invocații folosite de copii sînt cele care-și au sorgintea în sistemul complex de rituri practicate mai ales de cărămidarii specializați, de regulă țigani (67), pe perioada facerii chirpicilor pentru case noi. Cărămidarii (țiglarii) i-au impresionat pe copiii satului prin procesul propriu-zis de fabricare a chirpicilor: cu picioarele goale, se amestecă lut cu apă și cu paie, se pun chirpicii în forme de lemn și se lasă să se coacă la soare. Dar mai ales cărămidarii i-au influențat pe copii printr-o serie de practici rituale și invocații magice de alungare a norilor. Am amintit deja de ritualul îngropării sub vatră a unei păpuși antropomorfe și a unui animal sacrificat. Astfel de practici și incantațiile magice care le însoțeau erau secrete păzite cu strășnicie de către cărămidari, „pentru că [de s-ar afla] și-ar pierde puterea de a mai lega ploaia" (14, p. 480). Dar ce poate fi ținut ascuns de ochii curioși și fascinați ai copilului?!

Procesul de fabricare a chirpicilor, mai ales coacerea lor la soare, reclama neapărat vreme frumoasă și însorită. Ploaia ar fi întîrziat sau chiar compromis rezultatul muncii. În această situație, scopul principal al practicilor rituale și invocațiilor magice ale cărămidarilor era acela de „a lega ploile" pe toată perioada coacerii chirpicilor (31). În aceste practici și incantații își au originea formulele recitative prin care copiii invocă soarele:

„Cărămidă lucitoare [udă],
Dă, Doamne, să fie soare";

*

„Cărămidă moale [necoaptă],
Dă, Doamne, soare";

*

„Cărămidă arzătoare [care trebuie arsă],
Dă, Doamne, să iasă soare";

*

sau cele de „legare" a ploii:

„Cărămidă rea [necoaptă],
Dă, Doamne, să stea [ploaia];

Cărămidă veche,
Dă, Doamne, să-ncete;
Cărămidă rece,
Dă, Doamne, să plece" ș.a.m.d.
(11, p. 144 și 13, p. 98 și 40, p. 90).

Îndată ce procesul de coacere a chirpicilor era încheiat, ploaia putea fi „dezlegată":

„Cărămidă nouă,
Dă, Doamne, să plouă".

Numărul disproporționat de mare al recitativelor de oprire a ploii și de invocare a Soarelui, față de cele de „dezlegare a ploii", este simptomatic: scopul principal al practicilor rituale efectuate de cărămidari era, evident, acela de a „lega ploile", și nu invers.

*

Ecouri ale unui alt gest ritual, practicat mai cu seamă de cărămidărese, se regăsesc, de asemenea, în folclorul copiilor. Este vorba de așa-numita *clocire a cărămizilor*. Femeile cărămidarilor, de regulă cele bătrîne, sau vrăjitoarele tocmite anume se așezau pe cîteva cărămizi ca pe niște ouă, simulînd clocirea lor. Făceau aceasta tot timpul cît dura coacerea la soare a cărămizilor. Mecanismul de funcționare a gîndirii magice este ușor de bănuit: nu va ploua, nu vor fi nori și soarele va arde cărămizile, atîta timp cît bătrînele vor „cloci ouăle de lut".

Doar cu un veac în urmă această mentalitate era atît de înrădăcinată și de generalizată, încît în 1884, de exemplu, în comuna Mihai Viteazul (Ialomița), două cărămidărese au fost acuzate de comunitatea satului că au oprit ploile „clocind" șapte cărămizi timp de două luni. Ele au fost chiar date în judecată și procesul chiar s-a ținut, dar – în final – au fost achitate (14, p. 480).

Anume în acest caz s-a apelat la un sistem juridic instituționalizat. De regulă însă, se aplica legea nescrisă a comunității: cel prins că practica astfel de „boscoane" (farmece), care aduceau prejudicii economice colectivității, era bătut sau amenințat cu moartea ca să pornească ploile. „Cărămidarii sînt cei ce totdeauna leagă ploile", sună o credință populară din Moldova, culeasă la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Sătenii „se întreabă care om a legat ploile și se necăjesc [= se chinuie] a-l găsi, ca să-l bată, să dezlege ploile" (28, p. 257). „Dezlegarea ploilor o face cel care a legat ploaia, dacă e descoperit și amenințat că va fi omorît." (14, p. 480)

Revenind la folclorul copiilor, voi consemna faptul că vestigii ale acestor credințe magice și gesturi rituale pot fi recunoscute

într-o serie de recitative extrem de răspîndite, intonate de copii cînd vor să oprească ploaia:

„Plouă, plouă,
Într-o casă nouă
Babele se ouă;
Ouăle de lut,
Casele se mut"
(40, p. 26).

Este un recitativ pe care, cu toate că am copilărit departe de mediul rural, îl strigam și eu cît mă ținea gura, laolaltă cu ceilalți copii ai cartierului, fără măcar a-i bănui originea sau semnificația. Probabil că aceste „ouă de lut" (cărămizi clocite) se încărcau de valențe magice, astfel că ele puteau fi folosite (prin spargere sau aruncare în apă) în acțiuni rituale cu scop opus: declanșarea ploilor. În unele părți, recitativul de mai sus continuă cu alte versuri semnificative:

„Băieții le-adună [ouăle]
Și face furtună"
(11, p. 145)

sau

*

„Băieții le-adună,
Le pune-n căciulă
Și le dă pe gîrlă"
(40, p. 25).

Ipoteza de mai sus este confirmată de credințe populare culese în jurul anului 1900: „Cineva fură de la țiganii cărămidari o cărămidă nearsă" – sună „credința cea mai lățită" în Banat, Muntenia și Făgăraș – „și o aruncă în apă [sau «în puț» sau «la roata morii»] și ploile se dezleagă" (9, p. 66 și 55, p. 93), sau „Alți cărămidari pun o femeie de clocește ouă [de lut] și tot ei o scoală; dacă ar sparge atunci toate ouăle, ar îneca ploile lumea" (20, p. 125 și 14, p. 482), sau „S-aude, zic unii, că în vîrful unui copac înalt s-a fost găsit o babă clocind două pietroaie. Copacul a fost tăiat din rădăcină și așa baba a picat moartă jos. Pietroaiele au fost azvîrlite în Dunăre și ploile s-au dezlegat apoi prin părțile acelea" (20, p. 125).

5. *Omul, partenerul zeului*

Am comentat pînă acum, din folclorul copiilor, cîteva formule recitative de tip mai mult invocativ: recitative care imploră, ademenesc sau „îmbunează" fenomenele meteorologice. O altă

categorie importantă este aceea a recitativelor de tip imperativ. Din punct de vedere tipologic, ele pot fi încadrate în rîndul descîntecelor de tip „poruncă directă cu amenințări și îngrozire", conform primei încercări de clasificare a descîntecelor românești făcute de Artur Gorovei (15, p. 107). Iată sintetic un astfel de recitativ care, sub diferite forme și variante, identice în esență, se regăsește în toate regiunile țării și, ca atare, în majoritatea antologiilor de folclor infantil:

„Fugi, ploaie călătoare,
Că mămuca-i vrăjitoare
Și te-ajunge Sfîntul Soare
Și-ți taie ale picioare,
Cu un mai, cu un pai,
Cu sabia lui Mihai,
Cu cuțite ascuțite,
Cu topoare ruginite,
Cu securea Domnului,
Cu cuțitul omului.
Adu mamă druga,
S-o omor pe murga,
Murga a murit,
Soarele-a ieșit".

Chiar și numai acest recitativ, folosit încă de copii, este în măsură să dovedească uriașa valoare ca document etnologic pe care o au creațiile din folclorul infantil. Fiecare vers, fiecare imagine conține importante referiri și informații privind arhaice practici rituale și concepții mitice. Voi încerca să le comentez pe rînd.

Norii, purtători de furtună, de grindină sau de ploaie excesivă, sînt văzuți ca *o ipostază a Haosului* care tulbură ordinea și echilibrul cosmic, acoperind „chipul" zeului (Soarele, cerul senin). Regăsim frecvent această imagine mitică în basme, unde balaurul (tipică personificare a norilor) fură sau înghite Soarele și Luna de pe cer. Sau în forma creștinizată, în colinde, unde Iuda (Iscarioteanul-Iskarioțki-Scaraoțchi) este o tipică ipostază creștină a *Haosului*:

„[Iuda] în rai [cer] că s-a băgat
Multe lucruri și-a luat
Luă Luna cu lumina
Soarele cu razele...
Raiul [cerul] de s-a-ntunecat
Iadul de s-a luminat"
(56).

Într-o astfel de situație critică, echilibrul *Cosmosului* trebuie restabilit de îndată, iar balaurul furtunii (*Haosul*) trebuie răpus,

îmblînzit sau alungat. De această sarcină nu este răspunzător numai *Demiurgul*, ci și omul – solidar cu întreaga natură și participant activ la toate evenimentele cosmice. De aceea, ploaia din descîntecul infantil nu este amenințată numai cu autoritatea divină: „Domnul" (Dumnezeu), „Sfîntul Soare", (Arhanghelul) „Mihai" (sfînt creștin care se luptă cu balaurul sau diavolul), ci și cu autoritatea umană: „vrăjitoarea", „mama", „omul". Săgetarea daimonului furtunii de către geți, în timp ce zeul lor făcea același lucru mînuind fulgerul, face parte din același tip de mentalitate mitică și practică rituală: „Cînd tună și fulgeră, tracii despre care este vorba [= geții] trag cu săgețile în sus, spre cer..." (Herodot, *Istorii*, IV, 94). O informație asemănătoare se regăsește, mai tîrziu (secolul al IV-lea e.n.), la scriitorul latin Palladius: „Contra grindinei se spun multe: se ridică împotriva cerului, în mod amenințător, securi însîngerate" (*De agricultura*, I, 35; *cf.* 57, p. 274).

Răpunerea concomitentă a stihiei meteorologice de către doi actanți, cu două tipuri de arme analoage simbolic (fulgerele zeului furtunii și săgețile/securile oamenilor), se regăsește pînă la identitate în folclorul copiilor: ploaia este amenințată „cu securea Domnului" și „cu cuțitul omului". „Securea Domnului" este un tipic simbol al fulgerului mînuit de zeul furtunii. Armele oamenilor și forțele lor magice sînt mai mici decît cele ale zeului (care este văzut ca „un om mare", mînuind o „secure mare" etc.). Mai mici, dar indispensabile. Fără ajutorul lor, armele zeului devin inoperante. Sau, altfel spus, stihia Haosului și Cosmocratul posedă forțe sensibil egale. Universul se află într-un punct de echilibru labil, între starea de *Haos* (dezordine) și cea de *Cosmos* (ordine, armonie – în sensul pitagoreic al conceptului). Doar ajutorul omului, oricît de mic și de simbolic ar fi acest ajutor, este în măsură să încline balanța victoriei în favoarea Cosmocratului, restabilind astfel ordinea și echilibrul cosmic care fuseseră temporar compromise. În termenii lui Andrei Pleșu (preocupat de relațiile în triunghiul Om-Înger-Dumnezeu), omul se plasează uneori „în postura de «partener» al lui Dumnezeu" (71).

Această solidaritate a omului cu divinitatea nu este specifică numai spațiului carpato-dunărean. Voi cita un singur exemplu, ales din mai multe motive: pentru că descrie o situație analoagă cu cea comentată mai sus, pentru că este mai puțin cunoscut și pentru marea sa vechime. Este vorba de un fragment dintr-un text egiptean (*Cartea Vacii*), de la sfîrșitul mileniului al II-lea î.e.n.: „Pămîntul era cufundat în beznă; cînd se iviră zorile, oamenii aceștia au ieșit cu arcuri și săgeți [și au ridicat] mîna asupra vrăjmașilor lui Ra" (16).

În zona carpato-dunăreană, gesturile rituale de săgetare, de amenințare cu unelte/arme tăioase (aruncate, agitate sau înfipte

cu tăișul în sus) sau cele de „împușcare" a stihiilor meteorologice sînt din plin atestate pînă în epoca modernă. Nu este locul să le trec acum în revistă. Voi menționa numai o credință generală, consemnată de Traian Gherman la începutul secolului: „Aceștia [= balaurii aducători de furtună, grindină etc.], cînd văd săcurea, ori cuțitul, ori sapa, ori coasa și orice obiect de fier ascuțit, se abat în alte părți de teamă să nu fie străpunși" (9). Bazîndu-se pe corelația magică dintre faptă și cuvînt, geții – menționează Herodot – dublau actul săgetării cu cel al amenințării demonului furtunii. Tot cu amenințări avem de-aface în descîntecele imperative recitate de copii:

„Treci ploaie călătoare
Că te-ajunge Sfîntu' Soare
Cu cuțite ascuțite
Cu topoare ruginite..."

sau

„Ieși, Soare
Din [în]chisoare
Că vine cocoanele
Și dă cu pistoalele,
Buuu!"

(19, p. 220).

A trage cu pistoalele (în loc de arcuri și săgeți) în norii de furtună și grindină nu este o imagine ludică, datorată imaginației copiilor. Astfel de practici erau în uz la adulți, ele supraviețuind doar în unele enclave etnice conservatoare. Macedoromânii, de pildă, trăgeau cu pușca în norii de grindină, astfel că „grindina înceta îndată" (20, p. 151).

Imaginea „Și-ți taie [rupe] ale picioare/...Cu sabia lui Mihai..." cu care este amenințată ploaia (dar și „negura", „norii-ntunecoși" etc.; *cf.* 11, p. 147) este și ea semnificativă. Voi menționa întîi credințele populare conform cărora Sf. Mihail, care „poartă Luna și Soarele", este și acela care „taie pînza nourilor de grindină" (21, p. 95). Așa cum apare în credințe, colinde sau legende apocrife, Arhanghelul Mihail înarmat cu spada (sau Sf. Ilie înarmat cu fulgerul) taie una (sau două, sau patru) dintre aripile diavolului – cel care răpește (întunecă) Soarele de pe cer (7, pp. 12, 13, 501, 1294).

Folosirea unui descîntec-blestem, cu efecte similare incantației infantile, se regăsește într-un scenariu mitic din spațiul sumero-akkadian. Este vorba de mitul lui Adapa – mare preot al zeului Ea. În timp ce Adapa pescuia în apele mării, corabia sa este

distrusă și scufundată de „Vîntul de Sud" – tipică reprezentare locală a stihiei haotice. Tot „Vîntul de Sud" este cel care aduce potopul devastator în legenda lui Utnapiștim (tăbliţa 11) și dezrădăcinează arborele cosmic Huluppu (tăbliţa 12) în *Epopeea lui Ghilgameș*. Printr-un blestem magic, Adapa îi rupe vîntului stihial o aripă, oprind astfel ploile (17).

Revenind în spaţiul românesc, voi menţiona o legendă locală: vîntul care „prăpădea lumea" era „un om cu aripi, da o aripă i-a luat Dumnezeu, că era prea tare" (7, p. 397). După același model mitic e construită legenda românească a Sfîntului Ilie, stăpînul furtunii: „pentru că atunci cînd trăsnea, dîrdîia pămîntul prea tare..., de-a căzut Dumnezeu de pe scaun", Dumnezeu i-a uscat o mînă și/sau un picior. Dacă Sf. Ilie ar fi fost întreg, „de mult ar fi prăpădit lumea" (14, p. 296).

„Tăierea picioarelor" furtunii din descîntecul infantil românesc, uscarea piciorului (și mîinii) Sfîntului Ilie – daimonul furtunii, tăierea aripilor Satanei care „întunecă" Soarele, „ruperea aripii" vîntului devastator din legenda asiro-babiloniană și, respectiv, din cea românească, sînt toate imagini alegorice similare, avînd aceeași semnificaţie mito-simbolică: „mutilarea" stihiei, cu scopul de a zăgăzui sau de a diminua forţele dezlănţuite ale Haosului. Comentariile și concluziile de mai sus sînt în contradicţie cu cele ale altor comentatori, care consideră (eronat, după părerea mea) că pasajul citat din Herodot, ca și alte atestări documentare sau folclorice ar trebui înţelese diferit: și anume că oamenii încercau să-l „mutileze" nu pe daimonul furtunii, ci pe „însuși acela [pe] care-l socotesc zeul lor" (18).

6. *Demonologie populară*

Ultimele versuri din recitativul infantil transcris și comentat mai sus par a fi bogate în semnificaţii nedesluşite încă pînă acum. Fără îndoială, nu este vorba de un simplu și gratuit joc de copii, chiar dacă aduc deocamdată ca argument numai marea răspîndire a motivului pe teritoriul ţării:

„Adu mamă druga
S-o omor pe Murga
Murga a fugit
Soarele-a ieșit".

Nu pare a fi vorba de cuvinte inventate și alăturate doar ca să rimeze (fenomen des întîlnit în creaţiile infantile). Dacă ar fi fost vorba de cuvinte inventate și deci fără o anume semnificaţie, aș fi găsit o sumedenie de forme corupte (or, perechea *drugă-murgă*

se regăsește în această formă în toate variantele, fără excepție) sau o altă formă (*durgă-murgă*, de exemplu), care ar fi răspuns mai bine nevoii de rimă. Oricum, este evident faptul că soluția problemei și sensul pasajului se află în semnificația celor două cuvinte-cheie: *Murga* și *druga*.

Pentru a desluși valorile semantice și simbolice ale termenului „Murga", trebuie să pornesc de la probabila lui etimologie (fără să mă mai opresc asupra soluțiilor care s-au dovedit a fi eronate). *Murg* este un cuvînt autohton (prelatin), din fondul comun indo-european, care s-a păstrat în limbile română și albaneză cu sensul adjectival de „închis la culoare, brun, negru" etc. Prin extensie, animale de culoare închisă: cal, cîine, bou-murg, respectiv iapă, cățea, vacă-murgă. Sau fructe de culoare închisă: serb-cr. *murgula* = „măslină", *murga* = „dudă neagră, rămășițele măslinelor stoarse" etc. Sau cer de culoare închisă, indiferent dacă la începutul sau la sfîrșitul nopții: vsl. *mraku*, germ. *Morgen*, rom. *amurg* (denumirea serii prin culoarea închisă a cerului, ca în românescul *murg-amurg*, nu este specifică limbii române: fr. *brun – brune*, it. *bruno – brunisce il giorno*, germ. *grau – es graut der Tag* etc.) (51, p. 140). Vezi și rus. *morok(a)* = „întunecime, nor negru, eclipsă" (68).

Avînd în vedere sfera semantică a cuvîntului, precum și contextul în care este folosit în descîntecele copiilor, pot conchide că *murga* are înțelesul de *întunecare a cerului (soarelui), datorată norilor*. Receptarea *întunecării* ca fiind un fenomen cosmic nefast este simptomatică și definitorie pentru mentalitatea unor populații care divinizau Soarele și Cerul (senin). Cauzele care produceau aceste întunecări ale „chipului" zeului uranian – indiferent dacă era vorba de *eclipsă* (vîrcolaci), *noapte* (demonul Apophis) sau *furtună* (balaurul norilor) – au avut parte de un tratament analog: valorizare negativă, demono-morfism, acțiuni concertate și solidare ale zeului și oamenilor pentru răpunerea (alungarea) lor și restabilirea ordinii cosmice.

Iată ce scria în secolul al XIX-lea folcloristul rus A.N. Afanasiev în privința zeului suprem al slavilor *Svarog*, personificare a cerului senin (în sanscrită *svar* = „luminos, senin"), părintele zeului Soare (Dajbog) și al zeului Foc: „...Despicînd norii cu săgeți strălucitoare, Svarog ar fi făcut să apară Soarele sau, în limbajul metaforic al Antichității, el ar fi aprins torța Soarelui care fusese stinsă de *demonii întunericului*. Această concepție a fost aplicată, de asemenea, Soarelui dimineții care apare din *negura nopții*" (22).

Este interesant de văzut și cum înțelegea Vasile Pârvan celebrul și controversatul pasaj din *Istoriile* lui Herodot, privind riturile practicate de geți pe timp de furtună: „El [zeul suprem] e cerul senin: tulburarea firii e adusă de *demonii răi ai furtunilor,*

norilor grindinii; de aceea, getul ajută zeului suprem la liniștirea lumii, trăgînd el însuși cu arcul în *nourii care ascund și întunecă fața zeului din cer*" (sublinierile îmi aparțin) (23, p. 92).

Revenind la incantațiile din folclorul copiilor, *Murga* apare ca o ființă demonică, o întruchipare a norilor de furtună. N-ar fi aceasta singura personificare de acest tip a întunecării:

a) *A intrat Murga în sat* – expresie populară cu sensul „a murgit", „s-a înserat", „s-a întunecat";
b) *Murgu-dă-cu-seară* – ființă demonică despre care se crede că umblă prin păduri după apusul Soarelui;
c) *Murgiloaică* (*Murgiloaie*) – demon feminin care personifică amurgul în descîntece;
d) *Murgilă* – personaj nocturn care, în chip de „taur frumos" sau de „bou mare și puternic", împinge cu coarnele Soarele, ajutîndu-l „să coboare pe tărîmul celălalt" (alte forme sub care apare *Murgilă*: gigant antropomorf, duh, iazmă diavolească, iazmă a nopții, bestie nocturnă etc.) (14, p. 224).

Murgilă și *Murgiloaică* sînt duhuri malefice din alaiul *Mumei Pădurii* (numită și *Miaza-Nopții*), împotriva cărora se folosesc descîntece de exorcizare, ele fiind acuzate că fură somnul nocturn al copiilor. Ca și în cazul descîntecelor antifurtună, mama – cu copilul în brațe – amenință aceste duhuri cu toporul sau secera și aruncă în direcția lor, ca ofrandă, bucăți de mămăligă (59, pp. 224-227). Mi se pare că este abuzivă afirmația lui Ion Mușlea conform căreia *Joimărița* ar fi „una din foarte puținele, poate unica figură demonică românească" (60, p. 237).

Dar personificările de care am vorbit mai sus se referă la *întunecarea datorată apusului Soarelui*, și nu (așa cum cred că se întîmplă în cazul incantațiilor infantile) la cea *datorată acoperirii Soarelui de către nori*. Efectul similar (întunecare), produs de norii de furtună care acoperă tot cerul, pe de o parte, și de lăsarea nopții, pe de altă parte, a determinat probabil personificarea prin Murgă și a întunecării dinaintea furtunii.

Norii „prevestitori și premergători ai furtunilor", care „formează o singură pătură și acoperă aproape întreg orizontul", sînt numiți în popor „nori întunecoși", „nori negri", „nori grași", „neguri", „balauri" sau „nori-bivoli" (9, p. 58). Tot în formă bovină sînt personificați norii de ploaie, „după spusele celor mai bătrîni": „norii sînt boii Soarelui, aceștia cară apa la curtea Soarelui...". Cînd Soarele îi dus de acasă și nu-i vede [e acoperit de nori – n. A.O.], boii, fiindcă li-e greu, mai slobod din apa ce o cară în buți mari, și atunci zicem că plouă" (9, p. 55). Norul negru, de grindină, este „în chip de bou" sau „de buhai" (taur), sau este tras de Sf. Ilie „cu un bou" (20, pp. 144-145). De asemenea, în

popor, la negură („norul lăsat pe pămînt") i se mai spune și „buhaiu", iar în cimilituri, negura sau pîcla e desemnată printr-o „vacă surie" (20, p. 64). Cînd norul nu este negru, ci cenușiu, ființa demonică își schimbă și ea culoarea: vaca devine „surie" sau „grivă" (cenușie, pestriță), iar apelativul ei nu mai e *Murga*, ci *Griva*, ca în recitativele magice infantile de alungare a ploii:

„Ado, moașe, druga,
S-omorîm pe Griva.
Griva a murit,
Coada i-a-nflorit,
Copiii s-au veselit"

(12, p. 59).

Puținele elemente pe care le oferă recitativele infantile sînt totuși suficiente pentru a mă face să cred că *Murga* (întunecarea datorată norilor de furtună) este imaginată ca o *ființă demonică de formă bovină*, ca o vacă de culoare neagră. (Vezi și blestemul popular „Călca-te-ar Vaca neagră".) O dată răpusă Murga sau alungată, ploaia încetează, cerul se înseninează și reapare Soarele:

„Murga a fugit
Ploaia s-a risipit
Soarele-a ieșit".

Iată cîteva exemple care permit echivalarea Murgă = vacă:

„Să iau druga
Să mulg Murga
Murga lăptoasă
Ploaia risipoasă"

(12, p. 60).

Sau o imagine tipică pentru mulsul vacii:

„Dă-mi mamă druga
Să mulgem pe Murga
Murga dete cu piciorul
Și sparsă ulciorul
Ulciorul sări în nori
Norii se sparsă
Răzbună, răzbună
Și fu vreme bună"

(11, p. 146) etc.

Vezi în acest sens frecventa asimilare simbolică a norilor de ploaie cu „vaca cu ugerele pline", în India, dar și în descîntecele copiilor din Gorj: „Ploile ploioase,/ Vacile lăptoase" (40, p. 160.)

Din versurile de mai sus, în afară de constatarea deja făcută (Murgă = vacă neagră), mai rezultă alta, semnificativă: laptele

Murgăi pare a avea un rol apotropaic. Pentru ca ploaia să se oprească – Murga trebuie mulsă. Dacă Murga e „lăptoasă" – ploaia este „risipoasă". Dacă ulciorul se sparge și laptele se varsă în nori – vremea se „răs-bună" (se face din nou bună) și va fi „vreme bună". Resortul acestei credințe este, probabil, un alt principiu al gîndirii magice – *contraria contrariis curantur*: laptele alb este un „antidot" al vacii negre (Murga), el „albește" norii negri, înseninînd cerul.

Poate că tot în această sferă de semnificații își au sorgintea frecventele superstiții populare conform cărora focul provocat de fulger „se poate stinge *numai cu lapte dulce de vacă*" (9, pp. 91-92; 20, p. 79 și 55, p. 32) sau chiar „*cu lapte de vacă neagră*" (61, p. 306). Cea mai veche atestare documentară pe pămînt românesc a acestei superstiții este datată la începutul secolului al XIX-lea (circa 1804-1808): „Sînt și de aceia oameni – notează Gh. Șincai – carii țin că focul de trăznet numai cu lapte se poate stînge" (62, p. 167). De asemenea, conform tradiției populare, „balaurul norilor" – ca să prindă puteri – trebuie să bea anume „lapte de vacă neagră" (63, pp. 45-46).

O altă imagine stranie, și anume aceea a *încălecării Murgăi* („Dă-mi mamă gluga/ Să mă vezi pe Murga" sau „...Să mă sui pe Murga" – 11, pp 145-146) este, de fapt, un loc comun pentru mentalitatea magico-mitică a populațiilor arhaice. Putința de „a încăleca", de „a pune frîul" (de „a lega", deci) și de „a călări" pe stihia personificată („Ptiu, vîltoare călătoare,/ Ia-mă la tine-n spinare", 40, p. 31) este un apanaj al *stăpînitorilor furtunii*: zeii furtunii și preoții acestora. În credințele românești, solomonarii sînt singurii care pot pune frîul și călări pe „balaurii norilor". Conform unor ipoteze, solomonarii ar continua tradiția preoților traci *kapnobatai* (Strabon, *Geografia*, VII, 3, 3) – nume a cărui etimologie (controversată) ar fi „călători pe nori" (vezi 43, pp. 166-259). Același atribut de „călăreț al norilor" îl au în vechi texte zeul vedic al fulgerului, Indra (*Meghavahana*; *cf.* 22, p. 326), zeul asiro-babilonian al furtunii Adad-Ramman (24), zeul fenician al furtunii Baal-Hadad (*rkb'rpt*; *cf.* 32, pp. 211, 324) și chiar Iahve (*rokeb ba'rabot*; *cf.* 32, p. 324 și *Psalmi*, 68, 5).

Imaginea încălecării unei bovine este, în plan concret, una nerealistă. Proverbul latin folosit de poetul Horațiu, *bovi clitellas imponere* („a pune șeaua pe vacă/bou"), are sensul „a cere cuiva imposibilul". Nefiind însă o *ființă biologică*, ci *mitologică*, Murga poate fi încălecată, dar numai de către o vrăjitoare sau numai cu ajutorul ei:

„Fugi ploaie călătoare,
Că mămuca-i vrăjitoare [...],
Adu mamă druga,
Să mă sui pe Murga".

Și adulții cred că pe bovine pot călări doar vrăjitoarele (strigoaiele) care au putere asupra stihiilor meteorologice și a „manei vacilor" : „Muieri care strică vacile cu lapte, au coadă la spate și călăresc pe tauri" (41, p. 165) sau „a mai mare [strigoaie] e călare pe taur" (55, p. 79). Similar, în colindele „de fată mare", fecioara călărește „boul negru", domolind astfel furtuna și potopul pe care acesta le declanșase (pentru comentarii, vezi în această carte capitolul *Labirintul*, subcapitolul *Fecioara și fiara. Legarea magico-erotică*).

7. *Din nou despre legarea demonului*

În folclorul copiilor, „arma" prin excelență care pune pe fugă sau răpune *Murga* este *druga* – noțiune a cărei descifrare semantică și simbolică ridică, de asemenea, o serie de probleme. La începutul secolului XX, Tudor Pamfile (8, I, p. 366) stabilea, fără să justifice, egalitățile *murgă = vacă, drugă = știulete de păpușoi* (este într-adevăr unul dintre înțelesurile regionale ale cuvîntului *drugă*). Alexandru Rosetti explica termenul *drugă* din incantațiile infantile prin „epitet batjocoritor pentru femeile bune de gură și slabe de lucru" (26, p. 27), probabil de le expresia „a îndruga verzi și uscate". Astfel de explicații nici nu intră în discuție. Explicarea cuvîntului *drugă* printr-unul dintre înțelesurile sale arhaice („drug scurt") ar fi destul de plauzibilă. Folosirea de către copii a unor versiuni de tipul „Dă-mi măicuță *bîta*/ S-alungăm ploaia-ndărîta" (11, p. 146) și, în general, menționarea frecventă în descîntecele infantile a unor arme/unelte tranșante sau contondente (mai, bîtă, cuțit, topor, spadă, secure etc.), cu care sînt amenințați norii, furtuna, ploaia, sînt tot atîtea argumente în favoarea acestei ipoteze.

Totuși, mai probabilă mi se pare a fi o altă soluție. În afară de înțelesul de „știulete de porumb" și de „drug", cuvîntul *drugă* mai are în popor semnificația de „fus gros [mare] de tors firele pentru urzeală". Vezi în balade populare: „Una din furcă torcînd,/ Alta din drugă 'ndrugînd" (19, p. 608). Sînt și alte cuvinte din această familie: „drugătură" (fire groase, toarse cu druga), „drugănoaie" (femeie care toarce cu druga) și, mai ales, cunoscutul verb „a îndruga", cu sensul propriu de „a toarce cu druga" și cel ulterior, figurat, de „a vorbi mult, a spune nimicuri, povești, minciuni etc." (64, p. 202). Ipoteza că *druga*, în folclorul copiilor, are înțelesul de „fus", deci un obiect din inventarul de unelte ale femeilor, este confirmată de faptul că, în cadrul invocațiilor, copilul cere druga invariabil de la o femeie (mamă, babă, moașă etc.).

Dar care ar fi semnificația simbolică a acestei unelte? Să nu pierdem din vedere faptul că omul (copilul) nu amenință cu

druga o ființă concretă și reală, ci o ființă mitică, un demon care întunecă Soarele. În acest caz, arma înfruntării trebuie să fie redutabilă și complexă. Dacă pentru omul cu mentalitate magică, înfruntarea sa cu ființa demonică este solidară și concomitentă cu lupta zeului împotriva aceluiași demon, atunci și arma pe care o folosește trebuie să fie un dublet al armei divine, cu valențele *războinice* și *magice* ale acesteia. Fulgerul, arma tipică a Demiurgului, îl „pălește" pe adversarul mitic, dar îl și „amorțește", îl „leagă". O astfel de înfruntare am comentat la începutul acestei cărți, în colinda tip *Furarea astrelor*, cu un scenariu asemănător cu cel în discuție – zeul furtunii (Sf. Ilie) răpune demonul (Iuda) care a furat Soarele și Luna de pe cer:

„Și apoi [Sf. Ilie] că a plecat
După Iuda pîn' la iad,
Tot trăsnind și fulgerînd
Și în sbici de foc pocnind;
Iuda, cînd îl auzia,
Sta în loc și amorția,
Dar Ilie l-a luat
Și cu lanțul la legat"
(27).

Tot în colinde, junele folosește împotriva leului o armă exclusiv războinică (arcul), dar nu pentru a-l ucide, ci pentru a-l lega:

„Scurt, mai scurt că mi-l lega
Cu cordița arcului"
(28).

Anume în acest tip de mentalitate își are sorgintea prestigiul simbolic cu care sînt încărcate uneltele de tors și de țesut (fus, drîglă, drugă, spată, furcă etc.). Funcția lor este dublă: una războinică (lovesc, străpung etc.) și, mai ales, una magică (leagă). Astfel se explică frecventa lor utilizare efectivă în riturile de exorcizare (15, pp. 82-83 și 9, pp. 149-150) sau doar evocarea lor în descîntece și vrăji ca arme cu care sînt amenințați demonii furtunilor, ai bolilor etc. În loc de orice alte argumente, iată mai multe exemple luate din descîntece: (de „zgaibă" = rană) „Că de nu te-ai duce de voie/ De pin oasele lui Ion/ Te-i duce de mare nevoie/ Cu gura te-oi blăstăma/ Cu fusul te-oi împunge" sau (de „uimă" = adenită) „Uimă, uimă, sui pe cute/ Și te du la munte/ Și te sui pe drugă/ Și te ia la fugă", sau (tot de „uimă") „Ie, uimă, fuga/ Că te-oi lovi cu druga/ Unde te-oi împunge" (29), sau (de „brîncă" = erizipel) „Pe drug încălecă/ Și-n fus se-nțepă/ Și-n cuțit să junghie" (38, p. 403), sau (de „gîlci" = amigdalită) „Au plecat mătușile/ Cu furcile/ Să gonească gîlcile/ Ele la goană le

lua/ Pe furcă le-nșira/ Și cu druga le-apăra/ Și cu fusul le-nțepa" (30, p. 307), sau (de „junghi") „Că eu cu ața asta te-oi lega,/ Nouă noduri am să-ți fac,/ Cu foarfecele te-oi tăia/ Și pe pîrîu te-oi da" (15, p. 124), sau (de „soare sec") „Cu nouă fuse te-oi toarce,/ Cu acul te-oi cîrpi" (15, p. 124), sau (descîntec împotriva furtunii) „Bălaur, Bălaur/ Cu cap de taur/ Du-te-n pustie/ Ca nimeni să nu te știe/ Că de nu ti-i duce/ Cu drîgla te-oi trage/ Cu săcurea te-oi tăia/ Cu răzușa [pentru postav] te-oi rade/ Și-n foc te-oi arde" (9, p. 150), sau (descîntec meteorologic din folclorul copiilor) „Ieși, mamă, cu ițele,/ Să plouă ploițele ;/ Ia, mamă, și spata,/ Să nu bată piatra" (40, p. 159).

*

Am comentat un singur tip de incantații din folclorul copiilor, și anume acela care ține de domeniul meteorologiei magice. Totuși, dificultățile unei cercetări în zona folclorului infantil au reieșit, cred, cu pregnanță de-a lungul exegezei : informații fragmentare, mai multe straturi succesive de degradare a motivului inițial, vicierea motivelor datorată înclinației spre ludic a copilului etc., etc.

Dintre soluțiile propuse, unele rămîn, deocamdată, la nivelul ipotezelor de lucru, urmînd să fie confirmate sau infirmate de cercetări ulterioare. Totuși, este evident faptul că acest demers de arheologie culturală nu este numai util, dar și absolut obligatoriu. Sondarea în profunzime, fără prejudecăți, a producțiilor folclorice infantile are darul să scoată la lumină prețioase informații (unele dintre ele rar atestate sau complet dispărute din alte categorii de folclor) privind arhaica mentalitate populară românească.

Note

1. Lucian Blaga – „Elogiul satului românesc", în *Isvoade*, Editura Minerva, București, 1972.
2. J. Huizinga – *Homo ludens*, Editura Univers, București, 1977.
3. Mircea Eliade – *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 187.
4. G.I. Pitiș – „Locuri de petrecere", I, în *Revista nouă*, nr. 6, 1888, p. 231.
5. M. Eliade – *De la Zamolxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
6. Ov. Bârlea – *Folclorul românesc*, vol. II, Editura Minerva, București, 1983.
7. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903.
8. Tudor Pamfile – *Jocuri de copii*, vol. I (1906), II (1907), III (1909), București.

9. Traian G(h)erman – *Meteorologie populară*, Blaj, 1928.
10. V.I. Propp – *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, București, 1973.
11. Emilia Comișel – *Folclorul copiilor*, Editura Muzicală, București, 1982.
12. Gh.I. Neagu – *Cîntece și jocuri de copii*, Editura Minerva, București, 1982.
13. V. Medan – *Folclorul copiilor*, Cluj-Napoca, 1980.
14. I. Mușlea Ov. Bârlea – *Tipologia folclorului*, Editura Minerva, București, 1970.
15. A. Gorovei – *Literatură populară*, vol. II, *Descîntecele românilor*, Editura Minerva, ediție Iordan Datcu, București, 1985.
16. M.E. Matie – *Miturile Egiptului antic*, Editura Științifică, București, 1958, p. 96.
17. *** *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, Editura Științifică, București, 1975, p. 56.
18. Gh. Mușu – *Zei, eroi, personaje*, Editura Ştiinţifică, București, 1971, p. 115.
19. G.Dem. Teodorescu – *Poezii populare române*, Editura Minerva, București, 1982.
20. Tudor Pamfile – *Văzduhul, după credințele poporului român*, București, 1916.
21. Tudor Pamfile – *Sărbătorile de toamnă*, București, 1914.
22. *** *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York, 1974, p. 284.
23. Vasile Pârvan – *Getica*, Editura Meridiane, București, 1982.
24. *** *Tăblițele de argilă. Scrieri din Orientul Antic*, traducere și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, Editura Minerva, București, 1981, p. 115.
25. Gh.I. Neagu – „Cîteva însemnări pe marginea textelor folosite în jocurile de copii", în *Studii de folclor și literatură*, E.P.L., București, p. 333.
26. Al. Rosetti – *Limba descîntecelor românești*, Editura Minerva, București, 1975.
27. Alexiu Viciu – *Colinde din Ardeal*, București, 1914, p. 87.
28. A. Fochi – *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, București, 1976, p. 90.
29. Gh. Pavelescu – *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945, pp. 158-160.
30. N. Bot – „Cînepa în credințele și practicile magice românești", în *Anuarul muzeului etnografic al Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1971.
31. Pentru cărămidarii care provoacă seceta prin descîntece magice, vezi și H.H. Stahl, *Nerej, un village d'une région archaïque*, vol. II, 1939, p. 87.
32. *** *Gîndirea feniciană în texte*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
33. B.P. Hasdeu – *Cuvente den bătrîni*, vol. II, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984, p. 37.
34. George Breazul – *Patrium Carmen*, Scrisul Românesc, Craiova, 1941, p. 193.
35. Sigmund Freud – *Totem and Taboo*, Ark Editura, London, 1983, pp. 83 și 126.

36. C.G. Jung – *Approaching the Unconscious*, în C.G. Jung (Editor), *Man and his Symbols*, Aldus Books, London, 1979, pp. 98-99.
37. Michael Sobeski – *Arta exotică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1975, vol. I, p. 24
38. Ovidiu Papadima – *Literatura populară română*, E.P.L., Bucureşti, 1968.
39. Ovid Densusianu – *Opere*, vol. I, E.P.L., Bucureşti, 1968.
40. Nelu Ionescu – *Luci, Soare, luci. Din folclorul copiilor*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1981.
41. Ion Muşlea – *Cercetări etnografice şi de folclor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, vol. II, p. 407.
42. Sim.Fl. Marian – *Juneţea la români*, manuscris inedit de la începutul secolului XX, aflat sub nr. de inventar 656-666 la Casa memorială „Sim.Fl. Marian" din Suceava. Îi mulţumesc doamnei Brîndușa Steiciuc pentru transmiterea materialelor pe care i le-am solicitat.
43. Andrei Oişteanu – *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1989.
44. Valer Butură – *Enciclopedie de etnobotanică românească*, vol. II, *Credinţe şi obiceiuri despre plante*, Éditions Paul H. Stahl, Sociétés Européennes, vol. 4, Paris, 1988.
45. Tudor Pamfile – *Sărbătorile de vară*, Bucureşti, 1911.
46. Romulus Vulcănescu – *Etnologie juridică*, Editura Academiei, Bucureşti, 1970.
47. Ion H. Ciubotaru şi Silvia Ciubotaru – „Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova", în *Anuar de Lingvistică şi Istorie Literară*, tom. XXIX-B, Universitatea din Iaşi, 1983-1984, pp. 107-127.
48. Ion Taloș – „Miorița în Transilvania", în *Anuarul de folclor*, Cluj-Napoca, vol. II, 1981, p. 109.
49. Paul H. Stahl – *Histoire de la Décapitation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
50. Sau „Îi va-njunghia cu spada gîtul de omăt, sărmana!" (p. 47) sau „cînd îţi va fulgera jungherul peste gît" (p. 74), sau „Stropii sîngelui său răspîndit/ vor mînji altarul cruntei zeiţe [= Artemis],/ picurînd din gingaşu-i gît retezat" (p. 79); *cf.* Euripide – *Ifigenia la Aulis*, traducere de Alex. Miran, Editura Univers, Bucureşti, 1975.
51. Vasile Bogrea – *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971.
52. I.C. Chiţimia – *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971. Acest şir de erori este cu atît mai de neînţeles cu cît – încă din 1916 – Tudor Pamfile îl recunoscuse în recitativele infantile pe Arhanghelul Mihail într-o umilă notă de subsol: „Este desigur vorba de sabia Arhanghelului Mihail cu care ia sufletele oamenilor" (20, p. 151, n. 1).
53. Mai sînt şi alte recitative infantile care par să memoreze practica sacrificării rituale a unor animale de către un preot specializat („popă"). Dau cîteva exemple, chiar dacă ele nu sînt extrase din folclorul copiilor cu finalitate meteorologică: „Unieli,/ Dodieli,/ Caraeli,/ Caracaş,/ Taie popa iepuraş..." sau „Ieşi, Stane, din celar,/

C-uite popa măcelar,/ Cu sîngele-ntr-un pahar,/ Și cu mațele-n găvan" (54, p. 71), sau altele, care par să trimită la practici de *muțenie rituală*: „La popa sub pod,/ E un cîine mort,/ Cine-o rîde și-o vorbi,/ Să-l mănînce copt,/ Cu mărar, cu pătrunjel,/ Cu untură de cățel", sau „La popa la poartă,/ E-o pisică moartă etc." (54, p. 184 și 58, pp. 137).

54. Ivan Evseev – *Jocurile tradiționale de copii*, Editura Excelsior, Timișoara, 1994.
55. Ștefania Cristescu-Golopenția – *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*, București, 1940.
56. Vezi capitolul capitolul *Motive și semnificații mito-simbolice în colinda tip „Furarea astrelor"*.
57. Tache Papahagi – *Mic dicționar folkloric*, Editura Minerva, București, 1979.
58. Paul H. Stahl – „Numărători de copii", în *Sociétés Européennes*, Éditions Paul H. Stahl, Paris, 1990, vol. 8, p. 137.
59. Tudor Pamfile – *Mitologie românească. Dușmani și prieteni ai omului*, București, 1916.
60. Ion Mușlea – *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, Editura Minerva, București, 1972.
61. Hervé Fillipetti, Janine Trotereau – *Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysannes traditionnelle*, Paris, 1978.
62. Gheorghe Șincai – *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, Editura Științifică, București, 1964.
63. Ion Taloș – „Solomonarul, în credințele și legendele populare românești", în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, tom. XXV, Iași, 1976, pp. 39-53.
64. Stelian Dumistrăcel – *Lexic românesc. Cuvinte, metafore, expresii*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
65. J.G. Frazer – *Creanga de aur*, vol. IV, Editura Minerva, București, 1980.
66. Pe baza dovezilor arheologice s-a reconstituit una dintre „practicile religioase importante din Vechea Europă": „Măcinarea rituală a grînelor și coacerea pîinii sacre, apoi poate ofrande cu felii din această pîine aduse zeiței fertilității pămîntului (așa cum va deveni uzual în timpurile istorice) și împărțirea în comun a hranei între participanții la ritual", *cf.* Marija Gimbutas – *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, Editura Meridiane, București, 1989, p. 115.
67. La 6 iulie 1858, fiind în apropiere de Orșova, un călător elvețian prin Țara Românească, J.F. Herzog, își nota următoarele în jurnalul său de călătorie: „Ei [= țiganii] se ocupă cu facerea, dintr-un pămînt bun, a cărămizilor, pe care le usucă la soare și din care sînt clădite toate casele" (mss. din patrimoniul Muzeului Național de Istorie a României; *cf. Arhiva*, supliment la *Cotidianul*, nr. 173, 26 iulie 1996, p. 1).
68. Anca Irina Ionescu – *Lingvistică și mitologie*, Editura Litera, București, 1978, p. 73.
69. Gheorghe Pavelescu – „Aspecte din spiritualitatea românilor transnistrieni", în *Sociologia românească*, V, 1-6, București, 1943, p. 112.

70. Andrei Oişteanu – *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, capitolul „Xenocid ritual?".
71. Andrei Pleşu – *Despre îngeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 33.

VII. Narcotice și halucinogene la geto-daci și români. Utilizarea magico-rituală a plantelor psihotrope

1. Ante-scriptum

Cu titlul *Mătrăguna şi alte plante psihotrope*, studiul care urmează a fost gîndit şi publicat într-o primă formă ca o postfață la două lucrări inedite despre mătrăgună, semnate de Mircea Eliade și Simeon Florea Marian. Ca atare, capitolul care urmează (*Mătrăguna, măselariţa şi muscariţa*) nu este complet autonom, făcîndu-se referiri la lucrările menţionate. Aceste contribuţii de etnobotanică şi etnoiatrie au apărut în *Revista de istorie şi teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 113-146, la rubrica *Mythos & Logos*, pe care o coordonam în anii '80. Ulterior, studiul meu a fost preluat de două publicaţii de limbă franceză: *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112, şi *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.

În anul 1988, cînd am scris cele două lucrări despre mătrăgună, m-am folosit de prilej pentru a trece în revistă principalele coordonate ale unui subiect tabu la vremea aceea: utilizarea de-a lungul secolelor a plantelor narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Am folosit mărturii istorice și folclorice, încercînd să urmăresc fenomenul din Antichitate pînă în epoca modernă şi interesîndu-mă utilizarea drogurilor de către populația autohtonă, mai ales în scopuri magico-rituale.

Nu este nevoie să insist asupra motivelor pentru care un astfel de subiect era prohibit în anii '80. Pentru a nu atrage atenţia organelor cenzurii comuniste – riguroase, conştiincioase, dar şi foarte adesea stupide –, am optat pentru un titlu cît mai neutru. Un titlu din care să nu rezulte că e vorba de utilizarea drogurilor de către autohtoni şi, cu atît mai puţin, în cadrul ritualurilor magico-religioase. Astfel, n-am folosit în titlu alarmanta expresie „plante narcotice şi halucinogene", ci una avînd aproape aceeaşi valoare semantică, dar fiind mai puţin uzuală: „plante psihotrope".

Dar subiectul era considerat tabu nu numai din pricina unor constipate și absurde mentalități comuniste, ci și din cauza unui mod inadecvat de raportare a omului de știință la fenomenul în discuție. Etnologii români (dar și cei străini) au eludat, de regulă, problema folosirii drogurilor în societățile arhaice și tradiționale. Și asta nu numai din cauza sărăciei informațiilor și, cu atît mai puțin, din cauza eventualei lipse de interes științific pe care ar prezenta-o un atare subiect, ci mai ales datorită dificultății cercetătorilor înșiși de a se detașa de coordonatele etice ale epocii noastre, o epocă atît de marcată de flagelul toxicomaniei. Or, cum spuneam, pentru un specialist în etnologie sau antropologie culturală este complet inadecvată metoda de a măsura mentalități arhaice cu unități de măsură etice, cu atît mai mult cu cît acestea din urmă sînt contemporane cercetătorului, și nu mentalității cercetate.

Am convingerea că studierea fără prejudecăți a subiectului în discuție este profitabilă nu numai pentru mai buna cunoaștere a botanicii populare și a folclorului medical românesc, dar și pentru elucidarea unor aspecte inedite de magie și mitologie populară, de istorie a religiilor și a mentalităților în spațiul cultural românesc.

2. *Mătrăguna, măselarița și muscarița*

Scriind despre cultul mătrăgunei în România (1), Mircea Eliade se folosește – printre alte materiale – de „una dintre cele mai bune expuneri despre culesul mătrăgunei", cuprinsă în studiul folcloristului bănățean Simeon Mangiuca, *De însemnătatea botanicei românești* (2), publicat în 1847. Nu este vorba de „unul din cele mai vechi studii de botanică populară românească" – așa cum îl considera istoricul religiilor –, ci chiar de *cel mai vechi* studiu de acest gen. Astăzi, sînt cunoscute atît meritele, cît și lipsurile lucrării folcloristului bănățean. Unul dintre viciile de fond este modul arbitrar și confuz de clasificare a plantelor: *de leacuri, mitologice, poetice, de descîntece și vrăji* (în această ultimă categorie e cuprinsă și mătrăguna). Amendînd acest neajuns, B.P. Hasdeu scria: „Lucrarea d-lui Mangiuca ar fi fost mult mai metodică în fond, deși nu atît de sistematică în aparință, dacă d-sa s-ar fi mulțumit a înșira toate plantele într-o ordine alfabetică, aducînd asupra fiecăreia din ele tot ce a putut aduna din obiceiele și credințele poporului român" (3). Fără să știe, Hasdeu intuia modul în care un alt Simeon al folcloristicii românești – Simeon Florea Marian – începuse deja să-și alcătuiască monumentala lucrare *Botanica poporană română*. Cîteva decenii de muncă s-au materializat în 13 volume: 12 volume de text (dintre care 8

sînt redactate definitiv) și un volum ierbar, însumînd circa 10.000 de file și cuprinzînd descrierea etnobotanică a peste 500 de plante.

Un amănunt revelator al exhaustivității de care a dat dovadă Sim.Fl. Marian la redactarea acestei monografii este *schimbul în natură* pe care folcloristul bucovinean i l-a propus lui Artur Gorovei. Într-o scrisoare datată 1/13 mai 1897, Sim.Fl. Marian îi oferea toată colecția sa de cimilituri românești lui Artur Gorovei, în schimbul *notițelor* despre botanica populară, alcătuite de acesta din urmă în colaborare cu Mihai Lupescu. „Așa cred – își încheie Marian epistola – că atît opul Dv. despre cimilituri, cît şi al meu despre Botanică vor fi complete." (4) Acest „troc" fără precedent (cel puțin ca amploare) s-a și produs, fără știința și acordul lui Mihai Lupescu care, ulterior, i-a cerut lui Marian să înapoieze materialele. Pînă la urmă, Artur Gorovei și-a publicat și corpusul de ghicitori (5) și lucrarea de botanică populară (6), pe cînd *Botanica poporană...* a lui Sim.Fl. Marian a rămas pînă azi, în mod inexplicabil, inedită (7).

O operă de etnografie botanică românească de amploarea și de valoarea celei elaborate de folcloristul bucovinean nu a mai fost scrisă și, foarte probabil, nici nu va mai fi. Editarea manuscrisului, cu un aparat critic adecvat, mi se pare a fi nu numai o necesitate, dar și o datorie. Nu avem atît de multe opere de referință în domeniul etnografiei românești, încît să ne permitem să fim neglijenți cu ele. În 1907, la moartea lui Simeon Florea Marian, Nicolae Iorga făcea o afirmație care-și păstrează actualitatea după opt decenii: „Astăzi nu se poate încerca pătrunderea științifică în sufletul acestui neam fără întrebuințarea integrală a trebuincioaselor cărți pe care le-a pregătit, poate fără a-și da seama pe deplin de toată însemnătatea lor, harnicul și modestul cleric" (8).

Inițiativa *Revistei de istorie și teorie literară* de a publica un capitol inedit (*Mătrăguna*) din lucrarea lui Sim.Fl. Marian a fost lăudabilă, dar ea nu a umplut un gol, ci l-a revelat. Un gol care s-a simțit nu o dată (9). Chiar Mircea Eliade nu a știut, se pare, de existența acestui manuscris, căci nu a folosit nenumăratele informații folclorice, etnobotanice, de medicină populară – culese din toate regiunile țării – cuprinse în capitolul *Mătrăguna*, din cartea inedită a lui Marian. Ceea ce este într-adevăr inexplicabil este faptul că istoricul religiilor – în toate studiile sale avînd ca subiect mătrăguna – nu a folosit nici măcar articolul *Mătrăguna şi dragostea la români*, publicat de Marian în 1880 (10). Lacuna lui Mircea Eliade este surprinzătoare, avînd în vedere cunoscuta sa acribie în a epuiza întreaga bibliografie a temei de care se ocupa. Poate că dacă ar fi consultat capitolul inedit despre mătrăgună, redactat de Marian, Mircea Eliade și-ar fi finalizat

volumul *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, pe care îl anunța ca fiind în pregătire la începutul anilor '40. (11) În orice caz, cu siguranță că studiile vizînd cultul mătrăgunei în România (publicate de M. Eliade în *Cuvîntul*, 1933, și *Zalmoxis*, 1938) ar fi fost mai ample, mai complete și, poate, cu unele concluzii teoretice diferite. Publicarea ambelor materiale inedite despre mătrăgună – cel al lui Sim.Fl. Marian și cel al lui M. Eliade – a fost justificată și din această perspectivă, nu numai din aceea – evidentă – a recuperărilor necesare.

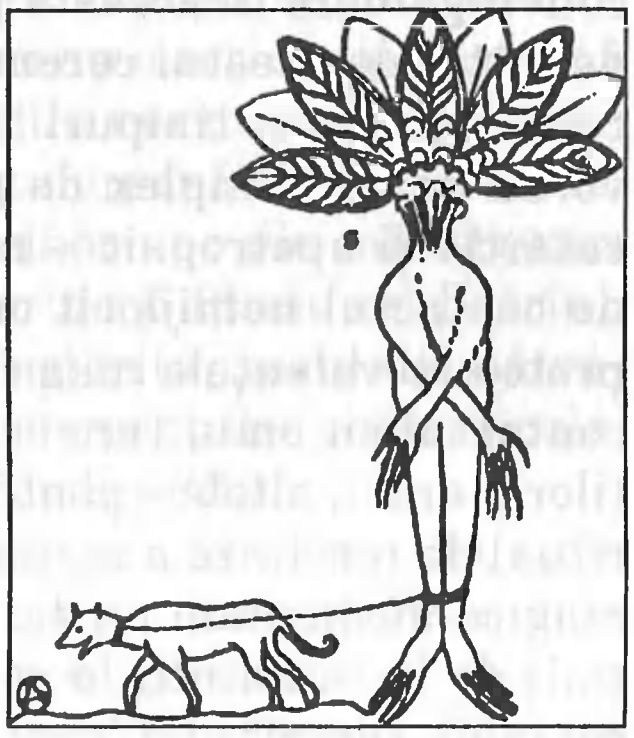
Alăturarea celor două texte și, implicit, a celor doi autori mai era justificată și de necesitatea evidențierii unei anumite continuități. Ca și Sim.Fl. Marian – chiar dacă folosind un instrumentar și o metodologie diferite –, Mircea Eliade a fost, de-a lungul întregii sale vieți, preocupat de cultura populară românească, de aspectele mitice și religioase, atît de vii în cadrul manifestărilor folclorice din arealul carpato-dunărean. Ca și Sim.Fl. Marian, istoricul religiilor a fost interesat de etnobotanică, de dendromitologie, de folclorul medical din România (12) și, iată, în mod particular, de cultul mătrăgunei. O simplă coincidență biografică pare să fie un semn al continuității de care vorbeam: în primăvara aceluiași an în care se stingea din viață folcloristul (11 aprilie 1907), se năștea istoricul religiilor (9 martie 1907). Au fost contemporani timp de o lună; suficient pentru o utopică transmitere a ștafetei: aceeași fervoare, același enciclopedism, aceeași capacitate de a materializa marile proiecte propuse, aceeași încercare de a elabora opere exhaustive, „totale", „definitive".

Este inutil să fac aici o analiză a diferențelor dintre modurile de abordare a temelor tratate de cei doi cărturari. Nu numai uneltele și metodele au diferit, dar și scopurile propuse. Deosebirile sînt evidente pentru oricine este familiarizat cu operele celor doi autori și, în mic, pentru orice lector al articolelor despre mătrăgună scrise de unul și de celălalt.

Textul lui Marian este un studiu clasic de etnografie botanică în spațiul românesc. Pentru Mircea Eliade, astfel de studii sînt abia o materie primă. Articolele sale despre mătrăgună sînt studii de mitologie comparată și de istorie a mentalităților mitico-religioase. El reface originea motivului și evoluția sa în spațiu și timp, tipologizează credințele și legendele referitoare la mătrăgună și reconstituie scenariul ritual de culegere, transportare, pregătire și folosire a plantei. Toate *trăsăturile caracteristice* ale acestui scenariu – așa cum au fost degajate de Mircea Eliade (13) – se regăsesc în studiul etnobotanic al lui Sim.Fl. Marian: circumambulațiunea și nuditatea rituale, mimarea actului sexual, aducerea ofrandelor specifice (făină, miere, băutură alcoolică), recitarea invocațiilor și a formulelor magice, diferite condiționări magice de loc, timp, îmbrăcăminte, comportament, gestică etc.,

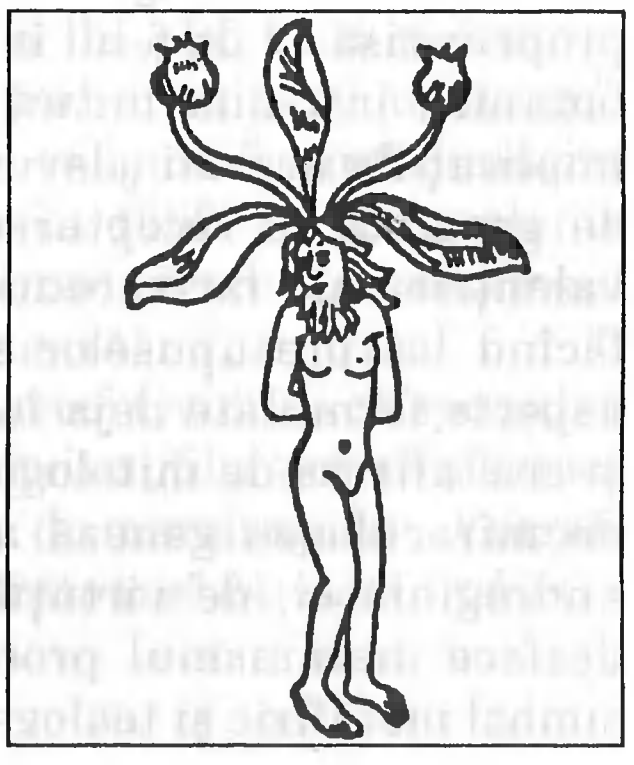
considerarea mătrăgunei ca „iarbă sfîntă" (se pune la icoane, sub pragul bisericii ș.a.), folosirea ei ca afrodiziac, medicament (panaceu chiar), halucinogen, amuletă *porte-bonheur* etc.

Mircea Eliade vorbește despre credințele antice și medievale referitoare la antropomorfismul rădăcinii mandragorei (numită și *anthropomorphon*) și la obligativitatea dezrădăcinării plantei (numită și *cynospastos*) de către un cîine. În studiul său privind *Cultul mătrăgunei în România*, istoricul religiilor conchide, printre altele, că „românii nu cunosc [...] ritul culesului [mătrăgunei] cu ajutorul unui cîine" (14), așa cum e cunoscut în alte zone ale Europei. Nu sînt atestate în România, adaug eu, nici credințe sau legende explicite privind antropomorfismul rădăcinii acestei plante.



51. *Mandragora antropomorfă, dezrădăcinată de un cîine (după Pseudo-Apuleius, secolul al II-lea e.n.)*

Totuși, unele vagi informații ar putea fi considerate ca supraviețuiri ale unor vechi eresuri de acest fel, dispărute sau grav degradate. În zona Munților Apuseni, de exemplu, în cadrul ritului de recoltare a mătrăgunei, se folosește lapte de „gudă" (cățea) (15). Numai acea parte a rădăcinii mătrăgunei care seamănă cu o mînă de om se credea că are efect magico-terapeutic asupra tulburărilor neuropsihice (16). Chiar și personificarea plantei („Doamnă bună", „Împărătească" etc.) sau credința – atestată în Basarabia – că are „rădăcina în formă de față de drac" (17) pot fi indicii ale unei arhaice credințe populare vizînd antropomorfismul mătrăgunei.



52. *Mandragora cu rădăcină antropomorfă (după o gravură medievală)*

În același studiu, Mircea Eliade face, după opinia mea, o afirmație exagerată. El consideră că, în România, „pentru culegerea altor plante magice sau medicinale, un mare număr de elemente au fost împrumutate de la ritualul mătrăgunei" (18). Cred că rolul mătrăgunei este, în acest caz, supralicitat. Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, recoltarea plantelor cu virtuți magico-terapeutice comportă doar unele elemente specifice (în funcție de plantă, de

scopul în care este culeasă și, bineînțeles, în funcție de zonă, de epocă etc.), dar scenariul magico-ritual este, în esență, același.

Într-un studiu important (19), A. Delatte a adus argumente convingătoare în această privință, refăcînd coordonatele și liniile de forță ale acestui ceremonial, așa cum a fost el consemnat din cele mai vechi timpuri în toată zona Eurasiei. Este, în fond, vorba de un complex de gesturi magice și rituale – cu caracter catartic și apotropaic – menit, pe de o parte, să protejeze omul de contactul nemijlocit cu planta sacră și, pe de altă parte, să protejeze valențele magico-terapeutice ale acesteia din urmă de contactul cu omul (unele gesturi sînt pentru prezervarea virtuților plantei, altele – pentru sporirea lor). Asemănarea scenariului ritual de recoltare a mătrăgunei cu cel de recoltare a altor plante magico-medicinale nu se explică printr-un împrumut (fie și parțial) de la cea dintîi la cele din urmă, ci prin apartenența la un complex ceremonial comun. Faptul că acesta a supraviețuit, în cazul mătrăgunei, mai complet, mai „spectaculos", cu mai multe aspecte „dramatice" este doar un simptom al prestigiului de excepție de care s-a bucurat această plantă în cadrul fitomitologiei și al medicinei folclorice românești.

În studiul *La Mandragore et les Mythes de la „Naissance Miraculeuse"* (20), ca și în textul *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, Mircea Eliade pare să se „despartă" definitiv de tipul de abordare etnobotanică al lui Sim.Fl. Marian. Și aceasta nu în primul rînd prin amploarea cercetării, pe verticala timpului (din Antichitate pînă-n epoca modernă) și pe orizontala spațiului (din vestul Europei pînă-n estul Asiei), ci mai ales prin calitatea demersului. Istoricul religiilor nu mai este preocupat de mandragora propriu-zisă, ci de felul în care aceasta a „deviat" dintr-o noțiune botanică într-una mitică, precum și de cauzele, amploarea și implicațiile acestei „devieri". El sesizează schimbarea centrului de greutate în receptarea acestui motiv. Descrierea plantei și valențele sale farmaceutice trec, în Evul Mediu, pe planul doi, făcînd loc presupuselor sale virtuți magice, mitice, sacrale –, aspecte formulate deja în Antichitate, dar preluate, amplificate și cristalizate de mitologia medievală. Mircea Eliade e interesat de miraculoasa geneză a mătrăgunei, de antropomorfismul și androginia ei, de virtuțile sale afrodiziace și fertilizatoare. El desface mecanismul procesului religios de „cristalizare a unui simbol metafizic și teologal": mătrăguna devine o „plantă a vieții și a morții, o „plantă sacră", o „plantă-zeiță".

Un aspect esențial – sesizat și de Mircea Eliade – este în ce măsură calitățile terapeutice și psihotrope ale mătrăgunei au determinat statutul său de prototip vegetal ideal, de plantă miraculoasă cu nenumărate valențe magico-mitice. Dar problema

poate fi pusă și reciproc: în ce măsură prestigiul magico-mitic cîştigat de plantă a dus la exagerarea calităților sale terapeutice? Fapt este că toate părțile plantei, dar mai ales rădăcina, frunzele și fructele, au un conținut bogat în alcaloizi (atropină, beladonină, hiosciamină, scopolamină etc.), care au o acțiune psihotropă deosebit de puternică: inhibă terminațiile nervoase parasimpatice, excită sistemul nervos central, accelerează ritmul cardiac, provoacă midriaza (21) etc. Virtuțile psihotrope ale mătrăgunei erau cunoscute în Antichitate (*cf.* Dioscoride și Pliniu cel Bătrîn). Amestecat sau nu cu opiu și suc de măselariță, sucul de mătrăgună era folosit ca anestezic în timpul intervențiilor chirurgicale, din Antichitate pînă dincolo de Evul Mediu (22).

Dar mătrăguna era folosită și ca analgezic, ca afrodiziac („Nu te iau de bolunzit,/ Ci te iau de îndrăgit"), ca remediu împotriva insomniei și – cum scrie Eliade – împotriva „melancoliei cronice cu tendințe de sinucidere" (23). În studiul lui Sim.Fl. Marian se regăsesc aceste aplicații în terapia populară românească. Semnificativă este folosirea plantei inclusiv ca antidot al unor afecțiuni neuropsihice, numite în limbaj popular „bîntuială", „amețeală", „lipitură" (sindrom depresiv), „sperietură" (tulburare psihică datorată unei emoții puternice), „îndrăcitură" (alienare mintală) (24) etc. Sigur că, luată în doze mari, mătrăguna nu vindeca afecțiunile psihice, ci le producea sau le amplifica pe cele existente. Ea provoca, de asemenea, „nebunia" (stări delirante) sau chiar moartea: ceaiul de mătrăgună – notează Sim.Fl. Marian – „ori îl omoară, ori îl însănătoșează" pe bolnav, care, înainte de administrarea fierturii, trebuie legat „pentru că înnebunește". De fapt, mătrăguna este un puternic delirogen. Descrierea stării provocate de administrarea extractului de plantă îi ridică lui Sim.Fl. Marian probleme de limbaj: „nebuneală pe un timp", „tulburări în sănătate care samănă cu nebunia", „îmbuimăcire de cap" ș.a. Mătrăguna – zice Marian în 1880 – are excelente calități terapeutice și afrodiziace, „atît e rău că acest medicament cam înnebunește pe cei ce-l întrebuințează" (7, p. 81).

Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist în „arta de a iubi" – își ridica vocea împotriva „filtrelor afrodiziace date fetelor", preparate poate tot pe bază de mandragora: „Filtrele dăunează sufletelor și au puteri înnebunitoare" (*Ars amandi*, II).

*

În afară de mătrăgună, în cadrul medicinei populare românești sînt cunoscute și folosite diverse alte plante care conțin substanțe toxice și psihotrope: laur sau ciumăfaie (*Datura stramonium*), odolean (*Valeriana officinalis*), mac (*Papaver somniferum*),

mutulică sau mătrăgună mică (*Scopolia carniolica*), omag (*Aconitum tauricum*), avrămeasă sau veninariță (*Gratiola officinalis*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*), măselariță (*Hyoscyamus niger*), talpa gîștei (*Leonurus cardiaca*), mutătoare (*Bryonia alba*), cucută (*Cicuta virosa*) ș.a. Despre ultimele patru știm că erau folosite de către daci, din lucrările lui Dioscoride (*De materia medica*, secolul I e.n.) și Pseudo-Apuleius (*De medicaminibus herbarum*, circa secolul al II-lea e.n.).

Ca și mătrăguna, măselariţa este o plantă toxico-halucinogenă din aceeași familie *Solanaceae*. Conținînd aceiași alcaloizi ca și mătrăguna și fiind folosită ca un puternic somnifer și analgezic (prin inhalarea fumului produs de semnițele ei, aruncate pe cărbuni aprinși), măselariţa a fost, în cadrul medicinei populare românești, confundată cu mătrăguna. Dacii cunoșteau și foloseau această plantă, numind-o *dielleina* (*cf.* Dioscoride) sau *dielina* (*cf.* Pseudo-Apuleius). Pliniu cel Bătrîn descrie trei varietăți ale plantei *hyoscyamus* (măselariță). „Toate trei – spune el – provoacă nebunie și ameţeli la cap". Dizolvată sau nu în vin, măselariţa „tulbură mintea și se suie la cap" (*Naturalis Historia*, XXV, 35-37; *cf.* 142, pp. 207-208). Efectul delirogen al plantei este sugerat și de numele ei. Pliniu spune că romanii numesc măselariţa *altercum* (probabil, „care provoacă ceartă, altercație"), iar Dioscoride susține că numele ei popular este *insana* („demență, sminteală"). Similar este numită pînă astăzi de țăranii români (*nebunariță*) și de cei unguri (*bolonditó* = „care te înnebunește"). La fel este denumită în Transilvania planta ciumăfaie: *bolundoriță*, *bolînzeală* sau *turbare* (7, p. 65). Pentru frecvența acestui tip de denumiri ale plantelor toxice și psihotrope în botanica populară românească, vezi nota 25.

Țăranii și tîrgoveții români nu foloseau mătrăguna doar ca fiertură („ceai de mătrăgună", la Sim.Fl. Marian), ci și „dizolvată" în vin sau rachiu. Astfel se folosea și opiul (de aici expresia „a bea afion"), dar și alte plante psihotrope. Pe la mijocul secolului al XIX-lea, de pildă, Vasile Alecsandri descria cîrciumari din Moldova care comercializau „rachiu amestecat [...] cu ciumăfai" (132). La rîndul său, Mihai Eminescu scria în 1881 despre cei care vindeau „rachiu de cucută prin sate" (133). Amîndoi se refereau la cîrciumari evrei, contribuind semnificativ la răspîndirea legendei privind otrăvirea băuturilor de către aceștia. Nu mai insist acum; am demontat mecanismul acestei legende cu un alt prilej (134).

Se pare că a existat practica unor cîrciumari (indiferent de etnie) de a dizolva în taină plante psihotrope în băuturi alcoolice, pentru a le face mai tari. Cîrciumarii din zona Munților Apuseni, consemnează Gh. Pavelescu, „obișnuiesc să pună în butea cu vin o bucată de mătrăgună [...], că atunci omul care bea nu mai pleacă pînă termină banii". Pentru găsirea și aducerea mătrăgunei,

cu îndeplinirea întregului ritualul cunoscut, se plătesc două vrăjitoare „care ştiu s'o culeagă". Apoi, vrăjitoarele fac mai multe gesturi magice de aducere a clienţilor la cîrciuma respectivă. Probabil că oamenii nu veneau atît pentru că se punea mătrăgună „sub butoiul cu vin" (gest magic), cît pentru că se punea „o bucăţică din ea [= mătrăgună] în băutură", inducîndu-se astfel dependenţa muşteriilor faţă de substanţele psihotrope conţinute de plantă. „Se şi zice despre unele cîrciumi, că pentru aceea merge lumea la ele pentru că-i [a]duce mătrăguna" (135).

*

Prin *mătrăgună* nu se înţelegea numai varietatea *Atropa belladonna*, ci, cîteodată, şi alte cîteva plante: măselariţă, ciumăfaie, mătrăgună mică sau mutulică (numită astfel pentru că provoacă amnezia). Citîndu-l pe Steier, Mircea Eliade subliniază existenţa unui fenomen similar în afara României: „Mandragora trebuie să fi fost denumirea comună a mai multor plante narcotice". De altfel, acesta pare a fi un fenomen lingvistic destul de uzual. Vechea denumire iraniană a cînepii, *Bangha* – plantă folosită la provocarea transei extatice în vechiul Iran –, a ajuns să desemneze, la multe populaţii din Asia Centrală, diferite alte plante narcotice folosite de şamani (ciuperca *Amanita muscaria*, de exemplu) sau chiar *narcoza* însăşi (26). În *O mie şi una de nopţi*, termenul *bang* (sau *banj*) desemnează haşişul extras din canabis (125).

Denumirea populară românească a ciupercii halucinogene *Amanita muscaria* (ciuperca tipică din reprezentările infantile: cu pălărie roşie şi pete albe) este „burete-pestriţ" sau „pălăria şarpelui" sau, cel mai adesea, „muscariţă". În Europa, proprietăţile ei toxice au fost folosite anume ca insecticid (fiertura de ciupercă în lapte era o foarte eficientă otravă pentru muşte). Aşa se explică denumirile ei în mai multe limbi europene: lat. *Amanita muscaria*, fr. *l'amanite tue-mouche*, engl. *fly agaric*, rus. *muhamor*, rom. *muscariţă*.

Totuşi, se pare că efectele halucinogene şi psihotrope ale aceastei ciuperci erau cunoscute nu numai în India (probabil sub numele de *soma*) şi în Iran (sub numele de *haoma*), dar şi în Europa arhaică. Specialiştii sînt de regulă de acord cu faptul că ciuperca muscariţă era folosită ca un foarte puternic drog de către tinerii războinici din confreriile iniţiatice masculine (*Männerbünde*), pentru provocarea stărilor de *furor heroicus* şi *appetitus mortis*, stări de care amintesc autorii clasici cînd descriu năravurile războinice ale populaţiilor indo-europene, inclusiv cele ale sciţilor, iranienilor, geto-dacilor şi germanilor (27).

O altă ciupercă psihotropă este cornul-secarei (*Claviceps purpurea*), care parazitează grăunțele din spicul de secară, pe care se dezvoltă ca un sclerot tare, violet închis. În farmacoterapia populară, cornul-secarei era folosit în scopuri hemostatice și analgezice, datorită conținutului în principii active, de tip alcaloizi (ergotoxină, ergotamină etc.) și acizi lisergici, al ciupercii. De altfel, chimistul elvețian A. Hofmann a sintetizat din *Claviceps purpurea* un drog psihedelic halucinogen extrem de puternic: LSD-25 (dietilamida acidului lisergic). Îndeobște însă, ciuperca psihotropă era ingerată involuntar. Ignorînd urmările, țăranii mîncau pîinea făcută din făină de secară infestată. Faptul i-a făcut pe unii etnologi să considere că epidemiile de coree religioasă care au avut loc în secolul al XVIII-lea în Țările de Jos, dar și în alte părți ale Europei, se explică prin folosirea de către țărani a pîinii infestate cu cornul-secarei (141, pp. 332-333).

Se poate presupune că astfel de fenomene de intoxicare colectivă s-au produs și în spațiul românesc, știut fiind că, la țară, la făcutul pîinii se folosea cu precădere secara. Din făină de grîu se făcea mai rar pîine, fiind folosită mai ales la copturi de praznic (colaci, pască, prescuri, cozonaci, mucenici etc.). Ocupîndu-se de „bucătăria țăranului român", folcloristul Mihai Lupescu scria că anume „din făina de secară se făcea pită și pîine" (140, p. 57). Într-o poveste bucovineană culeasă de Elena Niculiță-Voronca, secara se laudă „că ea este mai mare [decît grîul], că crește mai înaltă și toți oamenii se hrănesc cu ea" (99, p. 179).

De asemenea, în spațiul românesc, intoxicări colective cu cornul-secarei puteau să fie provocate și de consumul de rachiu (secărică) obținut din secară infestată cu ciuperca halucinogenă. Și pentru fabricarea rachiului secara era preferată grîului, mai ales pînă la Pacea de la Adrianopol (1829), cînd Imperiul Otoman avea monopol asupra recoltei de grîu din Țările Române.

Sînt date că fenomene de acest gen, de narcotizare colectivă involuntară, aveau loc în Antichitate la populațiile din zona Mării Negre. În secolul I e.n., Pliniu cel Bătrîn relata că, în ținuturile din „zona pontică", albinele culegeau uneori nectar din „floarea de rododendron de care sînt pline pădurile", astfel că mierea produsă de ele era plină de substanțe psihotrope. Consumată, această miere provoca stări de „nebunie" colectivă sau chiar moartea. Mierea infestată era „numită *maenomenon* de la nebunia pe care o provoacă" (gr. *mainomai* = „a înnebuni"), nota Pliniu, care continuă: „Acea populație, deși le oferă romanilor ca tribut ceara, nu vinde mierea, pentru că este letală" (*Naturalis Historia*, XXI, 77; *cf.* 142, p. 89).

3. *Fumigaţii de canabis şi de alte plante psihotrope*

Cea mai veche relatare a modului în care era folosită o plantă psihotropă de către traci o datorăm geografului roman Pomponius Mela (secolul I e.n.). El consemnează faptul că la traci, în timpul ospeţelor, „se aruncă în focurile în jurul cărora se şade seminţe, al căror miros [= fum] provoacă comesenilor o veselie asemănătoare cu beţia" (*De corographia*, II, 2, 21) (vezi nota 143).

Peste două secole, tot un geograf roman, Solinus (secolul al III-lea e.n.), relatează aproape identic acelaşi obicei trac: „În timpul prînzului, soţii [= bărbaţii] înconjoară vetrele, aruncă în foc sămînţă din buruienile pe care le au şi, după ce sînt loviţi de mirosul [= fumul] acestora, cu simţurile amorţite, simt o veselie asemănătoare cu beţia" (*Collectanea rerum memorabilum*, 10, 5).

Asemănarea izbitoare dintre cele două texte, precum şi dintre alte pasaje referitoare la obiceiurile tracilor ne face să credem fie că cei doi autori au folosit aceeaşi sursă de informare (anterioară secolului I e.n.), rămasă necunoscută nouă, fie că Solinus a preluat informaţiile chiar din cartea lui Mela. Oricum, ceea ce e sigur, amîndoi vorbesc despre traci, iar Pomponius Mela, într-un paragraf anterior, îi numeşte numai pe geţi.

Ceea ce rămîne mai puţin sigur este numele plantei ale cărei seminţe erau folosite aşa cum am văzut. Marea majoritate a comentatorilor au considerat că este vorba despre cînepă, iar unii dintre ei au identificat planta cu varietatea *Cannabis indica*, ale cărei frunze, flori şi seminţe sînt bogate în *canabinol* (cu efect euforizant şi excitant). Dar această varietate de cînepă nu creşte, de regulă, în ţările europene, ci în Iran, India, Asia Centrală etc. Pe teritoriul României era cultivată, din timpuri imemoriale, varietatea *Cannabis sativa*, folosită ca plantă textilă („Tracii îşi fac din cînepă haine", *cf.* Herodot, *Istorii*, IV, 74), şi mult mai săracă în principii active. S-ar putea deci ca în relatările lui Pomponius Mela şi Solinus să fie vorba de o altă specie vegetală, de exemplu, măselariţa.

Dacă admitem totuşi că seminţele folosite de traci la fumigaţii erau de cînepă, va trebui să optăm pentru una dintre următoarele explicaţii:

- fie erau seminţe de cînepă cultivată (*Cannabis sativa*);
- fie ale unei varietăţi de *cînepă sălbatică* (28). „Ea creşte şi semănată, şi de la sine" (Herodot, *Istorii*, IV, 74) sau „Canabis a crescut mai întîi în păduri" (Pliniu, *Naturalis Historia*, XX, 259);

- fie tracii reușiseră să aclimatizeze varietatea *Cannabis indica*;
- fie își procurau semințe ale acestei varietăți de la alte populații, din Răsărit (probabil de la sciți).

Obiceiul fumigațiilor de cînepă, atestat la sciții de la Tyras (Nistru) și Borysthenes (Nipru) – pe care Vasile Pârvan i-a considerat a fi geto-sciți (29) – este, din unele puncte de vedere, similar cu cel atestat la traci. Herodot (secolul al V-lea î.e.n.) consemnează faptul că bărbații sciți practicau fumigații cu semințe de cînepă (într-un cort clădit anume în acest scop), în cadrul unui ceremonial de „purificare" postfunerară: „Sciții iau, așadar, sămînță de cînepă [*kannabis*], se strecoară sub cortul făcut din pături și aruncă sămînța peste pietrele încinse. Sămînța aruncată [peste pietre] scoate un fum parfumat și se face atîta abur, încît nici o baie elinească de abur n-ar putea s-o întreacă. Amețiți de dogoarea aburului, sciții se apucă să urle. Aceasta ține loc de baie..." (Herodot, *Istorii*, IV, 75). Este evident faptul că Herodot – pentru care obiceiul este insolit și necunoscut – ia o practică rituală drept una de igienă. Comentînd acest pasaj, Felicia Vanț scrie: „Herodot confundă două lucruri: practicarea băii cu abur, pentru curățenie și o scenă finală a funeraliilor, îmbătarea cu aburii stupefianți ai seminței de cînepă, cu care ocazie sciții scoteau niște «urlete» (probabil un soi de bocete), crezînd că în felul acesta vor îndepărta de la ei sufletul mortului" (30).

Referindu-se la masageți (ramura răsăriteană a sciților nord-pontici, din regiunea caucaziano-caspică), tot Herodot relatează o practică similară de fumigație narcotizantă, fără însă să menționeze vreun context ritual: „Se mai zice că ei ar fi descoperit și un pom purtător de niște fructe pe care – după ce se strîng laolaltă pe ginți și aprind un foc mare în jurul căruia se așază – le aruncă în jar și apoi se îmbată criță de mireasma lor, așa cum se îmbată elenii cu vin, însă numai trăgînd pe nări mirosul [= fumul] răspîndit din fructul care arde aruncat pe jăratic; cu cît aruncă mai multe asemenea fructe, cu atît se îmbată mai tare, pînă cînd, sculîndu-se în picioare, se apucă de dănțuit și de cîntat" (*Istorii*, I, 202).

Această practică pare să se fi perpetuat peste două milenii la descendenții îndepărtați ai sciților masageți, la oseții nord-caucazieni, care vorbesc pînă azi singura limbă ce a supraviețuit dintre cele folosite de sciții pontici. La începutul secolului al XIX-lea, orientalistul Julius Klaproth a descris următorul ritual al oseților: ei se adună într-o peșteră, în jurul focului, unde jertfesc capre și le mănîncă, apoi aruncă în jar componente ale unui arbust, un

soi local de smirdar, *Rododendron caucasicum*. Oseţii se îmbată cu fumul narcotic care se degajă, şi apoi se cufundă într-un somn profund: „visele pe care le au în această stare sînt considerate a fi preziceri" (31). De data aceasta, contextul ritual este evident (sacrificii de animale, *incubatio* etc.)

La începutul secolului XX, Erwin Rohde era de părere că planta al cărei fum stupefiant îl inhalau tracii, sciţii şi masageţii era *Cannabis indica*, din care se extrage haşişul (32). Pe de altă parte, Mircea Eliade a considerat – ca şi Jean Coman (33), Zoe Petre ş.a. – că numele preoţilor traco-misieni *kapnobatai* (amintiţi de Strabon în *Geografia*, VII, 3, 3) s-ar traduce prin „umblători prin fum". Pentru istoricul religiilor, această expresie „se referă la un extaz provocat de fumul de cînepă, mijloc cunoscut de sciţi şi de traci [...]. În acest caz – continuă Eliade – *kapnobataii* ar fi dansatorii şi vrăjitorii (şamani) misieni şi geţi, care întrebuinţau fumul de cînepă pentru a provoca transele extatice" (34). Mai precaută, Zoe Petre admite totuşi că „ipotetica legătură între sintagma *umblători prin fum* atestată de Poseidonios şi practica intoxicaţiei cu fumul unor plante aromatice de care vorbesc Mela şi Solinus pare logică, dar rămîne de domeniul supoziţiilor licite" (105). I.H. Crişan a adus argumente interesante privind faptul că preoţii asceţi geto-misieni *kapnobatai* erau „adepţi ai doctrinei zalmoxiene" (35). Dacă aceste afirmaţii sînt corecte, atunci se pune întrebarea dacă fumigaţia cu cînepă (sau cu altă plantă psihotropă) era unul dintre mijloacele de provocare a extazului în cadrul cultului întemeiat de Zalmoxis.

Iată cîteva noi consideraţii în această privinţă. Pomponius Mela, Solinus şi, aşa cum se va vedea, Pseudo-Plutarh vorbesc despre ospeţele tracilor, la care participau numai bărbaţi (Solinus este categoric în acest sens) şi în timpul cărora se făceau fumigaţii de seminţe. Însă autorii antici citaţi consideră în mod eronat că acest obicei avea ca scop provocarea unei „veselii vecine cu beţia". În mod evident, această practică a tracilor (ca şi cele similare ale sciţilor, iranienilor, şamanilor etc.) (36) nu era menită să producă euforia, ci extazul, transa mistică, o anume *furor religiosus*. Probabil că autorii antici descriu banchete rituale (agape mistice) la care aveau voie să participe numai (anumiţi) bărbaţi. Or, Herodot, într-un pasaj notoriu (*Istorii*, IV, 94-95), relatează pe larg despre banchetele rituale cu participare exclusiv masculină (ţinute în *andreon* = „templul bărbaţilor", special construit în acest scop), în cadrul cărora Zalmoxis îşi iniţia neofiţii (aleşi dintre „cetăţenii de frunte") într-o doctrină a cărei trăsătură/practică esenţială era imortalitatea/imortalizarea sufletului. Contemporan cu Herodot, Platon scria că „medicii lui Zalmoxis [...] stăpînesc meşteşugul de a te face nemuritor", leacurile şi descîntecele lor

avînd menirea de a vindeca „mai ales sufletul" și, doar prin intermediul acestuia, trupul (*Charmides*, 156). Dintre „leacurile lui Zalmoxis" – pomenite de Platon – Vasile Pârvan numește „fumigația cu sămînță de cînepă" (37).

Constantin Daniel a redeschis dosarul recluziunii în peșteri sau încăperi subterane la care se supuneau și *homines religiosi* geto-daci (38). Fiind doctor psihiatru, el a încercat să explice anumite coordonate ale doctrinei religioase geto-dace prin stările halucinatorii (vizuale, auditive, tactile) provocate preoților și neofiților în urma unei îndelungate izolări senzoriale (*sensory deprivation*), în întunericul și liniștea cavernelor și a încăperilor subterane în care se autoclaustrau. După opinia mea, Constantin Daniel a supralicitat rolul *deprivării senzoriale* în contextul dat. Pe de altă parte, el considera că astfel de halucinații ar fi foarte asemănătoare cu cele provocate de intoxicația cu anumite extracte vegetale psihotrope. Cu alt prilej – abordînd tot problema „deprivării senzoriale" –, autorul a admis probabilitatea ca astfel de mijloace (fumigația cu *Cannabis indica*) să fi fost, de asemenea, folosite de către preoții geto-daci (39).

Un text antic, neglijat de cercetători, în care se vorbește despre practici similare cu cele deja comentate, e cuprins în cartea *De fluviorum et montium nominibus* (circa secolul al II-lea e.n.), atribuită lui Plutarh. Pasajul care mă interesează se referă la tracii sud-dunăreni, probabil odrizi, localizați de-a lungul rîului Hebru (*Odrisyum Hebrum*, la poetul Claudianus). Pseudo-Plutarh relatează următoarele: „Lîngă fluviul [Hebru] despre care am vorbit, crește o plantă asemănătoare cu origanul, al cărei vîrf îl taie tracii și – după ce s-au săturat cu alimente făcute din cereale – îl pun în foc și, aspirînd de multe ori fumul astfel produs, se îmbată și [apoi] cad într-un somn profund" (Pseudo-Plutarh, *De fluv. et mont. nom.*, III, 3).

Se regăsesc în acest pasaj principalele elemente din textele lui Pomponius Mela și Solinus : în cadrul unui ospăț, tracii inhalează fumul produs de o plantă psihotropă, care le provoacă un soi de „beție". Se pune din nou întrebarea despre ce plantă e vorba. Ar putea fi o specie a origanului : sovîrv (*Origanum vulgare*), care conține un ulei volatil (bogat în timol și carvacrol), cu acțiune sedativă asupra sistemului nervos central și antispastică (cum sînt și atropina, papaverina ș.a.). Este o plantă foarte folosită în medicina populară românească, inclusiv ca analgezic și sedativ (40). Dar, în principiu, ar putea fi vorba de o altă plantă psihotropă, inclusiv de cînepă, ale cărei vîrfuri florale sînt mult mai bogate în alcaloizi ca semințele.

*

În Evul Mediu, unii doctori europeni au introdus *canabio-terapia*. Pe la jumătatea secolului al XIII-lea, de exemplu, un savant complex de talia lui Villard de Honnecourt recomanda o infuzie în vin alb de frunze de cînepă sălbatică, seminţe de cînepă şi alte cîteva plante pisate, ca balsam care vindecă „orice răni aţi avea" (41).

La jumătatea secolului al XVI-lea, domnitorul Alexandru Lăpuşneanul solicita adesea, de la „apoteca" oraşului transilvănean Bistriţa (înfiinţată în 1516), diferite substanţe terapeutice vegetale (*herbatus*), printre care *canabis* (42). Dar adevăraţii beneficiari ai virtuţilor terapeutice ale cînepii au fost ţăranii, care foloseau seminţele acestei plante mai ales în scopuri analgezice (43). Vorbind despre „fumigaţia cu sămînţă de cînepă", atestată la traci şi la sciţi, Vasile Pârvan scria că este o practică „pînă astăzi folosită de ţăranii noştri" (44). Istoricul nu şi-a exemplificat afirmaţia, dar ea este exactă. În Oltenia, de exemplu, dar şi în alte zone ale ţării, seminţele de cînepă erau folosite aproape în acelaşi mod ca în urmă cu două milenii. Pentru calmarea sau înlăturarea diferitelor dureri (de cap, de urechi etc.), se puneau într-o „oală nouă" cărbuni aprinşi, peste care se aruncă seminţe de cînepă al căror fum este inhalat de bolnav (45). Într-un manuscris din 1788 (mss. BAR 3750), se recomandă afumarea cu „cînepă de vară" a celui bolnav „de lipitură" (sindrom depresiv). Sau „de strînsori la inimă" (7, p. 44). În zona Munţilor Apuseni şi în zona Muscelului, pentru alinarea durerilor la naştere se bea ceai de seminţe de cînepă (46), iar în Dobrogea, se făceau băi de vîrfuri florale de cînepă, împotriva anemiei, convulsiilor şi atrofiei musculare (47). Dr. D. Paulian enumeră cînepa printre plantele din farmacopeea populară „întrebuinţate pe scară întinsă contra afecţiunilor din cadrul medicinei nervoase" (48).

4. *Viţa-de-vie şi iedera. Dionysos* vs. *Zalmoxis*

Îmi voi permite să inserez aici cîteva pagini referitoare la utilizarea vinului, avînd în vedere că şi acesta este o substanţă psihotropă de origine vegetală care a jucat un rol important în desfăşurarea unor practici religioase. În plus, aşa cum se va vedea, cu ajutorul vinului şi al altor băuturi alcoolice (rachiu) se ingerau alte substanţe propriu-zis narcotice şi halucinogene.

Ca și tutunul, în folclorul mitic românesc, vița-de-vie este considerată „Iarba Dracului". Mai mult decît atît, legendele originii celor două plante sînt foarte asemănătoare. Atît tutunul, cît și vița-de-vie au răsărit dintr-un pîrț tras de Diavol într-o groapă acoperită apoi cu pămînt. În alte legende etiologice, vinul este o coproducție divino-demonică: fiind făcut de Dumnezeu, vinul era bun și nealcoolic, dar și-a băgat Dracul coada „și de atunci oamenii se îmbată" (49).

Spre deosebire de cultivarea și utilizarea tutunului, atestate în zona balcanică de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, practicarea viticulturii și consumarea vinului în spațiul carpato-dunăreano-pontic sînt activități confirmate de descoperiri arheologice (cosoare de vier, amfore indigene etc.), dar și de unele relatări antice. Claudius Aelianus, de exemplu, notează că „despre traci s-a dus vestea că sînt grozav de beți" (*Felurite istorioare*, III, 15). Pomponius Mela scrie că tracii obișnuiau să grăbească în mod artificial coacerea strugurilor, acoperindu-i cu frunze uscate (*Descrierea pămîntului*, II, 2, 16). Ca martor ocular, Ovidiu notează că geții lăsau vinul să înghețe, poate ca o metodă de concentrare a tăriei lui. În orice caz, metodele consemnate de Mela și Ovidiu sînt folosite de țăranii români pînă în zilele noastre.

La rîndul său, Platon consemnează faptul că „tracii beau vin neamestecat deloc [cu apă], atît femeile, cît și bărbații, și îl împrăștie pe hainele lor, socotind că este o deprindere frumoasă și aducătoare de fericire" (*Legile*, I, 637d). În această informație pare să fie vorba de ceremonii de tip dionisiac. În primul rînd, Platon subliniază în mod expres (ceea ce n-ar fi făcut-o dacă ar fi fost un fapt uzual) că la aceste beții (probabil rituale) luau parte și femeile, care, altfel, nu aveau voie să bea vin (*cf.* Plutarh, *Quaestiones romanae*, 6). În al doilea rînd, vinul neamestecat cu apă era o licoare tipic dionisiacă: „La început – scrie Diodor din Sicilia –, cînd vinul a fost descoperit, Dionysos nu se gîndise să-l amestece cu apă şi vinul se bea curat", pentru că doar „vinul fără amestec [cu apă] îl duce pe omul care l-a băut într-o stare vecină cu nebunia" (*Biblioteca istorică*, IV, 3-4). În schimb, „apa rece [introdusă în vin] risipește dintr-o dată beția" (Pliniu, *Naturalis Historia*, XXIII, 41).

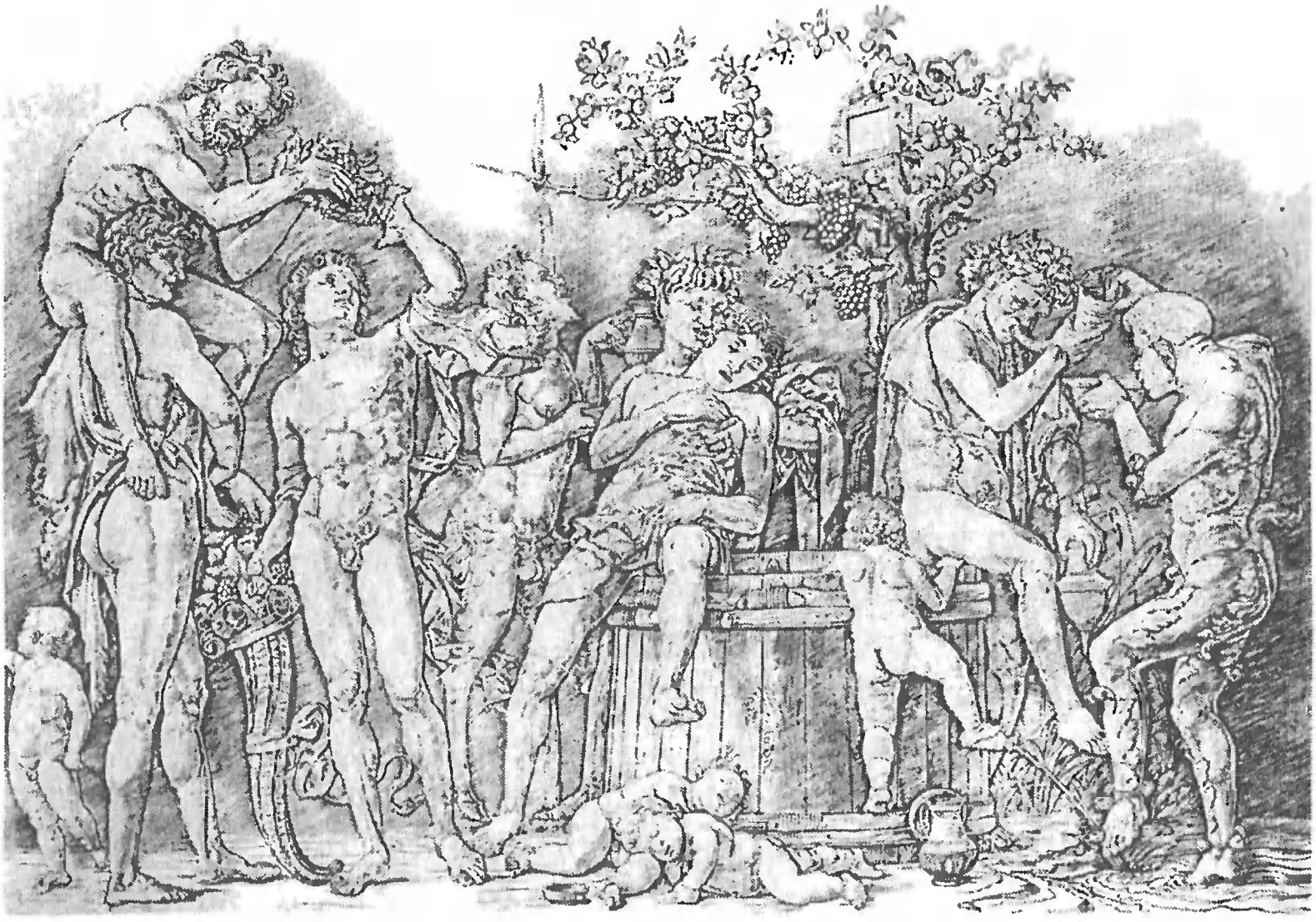
Dar cea mai spectaculoasă informație privind vița-de-vie şi vinul la geto-daci este prohibiția introdusă de marele preot Deceneu în timpul domniei lui Burebista (70-44 î.e.n.). Asemănîndu-l pe Deceneu cu Orfeu și cu „pitagoreul" Zalmoxis (*Geografia*, XVI, 2, 39), Strabon relatează faptul insolit că, „în semn de supunere, geții s-au lăsat înduplecați [de către Deceneu] să taie vița-de-vie și să trăiască fără vin" (*Idem*, VII, 3, 11). Acest eveniment istoric pare să fi supraviețuit, în forme folclorice, în unele legende populare

în care un împărat hotărăște că „atîtea pricini și nevoi dintre oamenii lui nu se pot curma decît cu stîrpirea viței-de-vie, care dă vinul cel tulburător de minte" (50).

Pe cît este acțiunea lui Deceneu de importantă și de semnificativă, pe atît de puțin sau de inadecvat a fost ea comentată și explicată. Foarte preocupat să demonstreze că poporul geto-dac – nobil și drept, cu înalte virtuți morale – nu putea să adopte un cult orgiastic și irațional precum cel dionisiac, Vasile Pârvan a încercat să minimalizeze complet gestul tranșant al marelui preot: „podgoriile sacrificate de Deceneus nu vor fi fost nici chiar așa de numeroase, nici prea alese ca neamuri de vinuri" (51). Gheorghe Iordache crede că hotărîrea a fost impusă „de rațiuni de stat" (52), iar Ion Horațiu Crișan consideră că măsura a fost luată nu de Deceneu, ci de Burebista, la îndemnul celui dintîi, „pentru asanarea moravurilor neamului său". I.H. Crișan – altfel un autor stimabil – pare să plătească tribut clișeului măreției „conducătorului suprem" și limbajului de lemn, ambele proprii anilor '80: „O asemenea măsură – conchide autorul – se înscrie în politica de sobrietate și cumpătare preconizată de marele rege" (53).

Să fim realiști! Pentru societatea și mentalitatea geto-dace din secolul I î.e.n., este puțin probabil ca rațiunea măsurii drastice luate de Deceneu să fi fost de ordin social sau moral. Motivația lui Deceneu – ca mare preot și reformator al cultului – a fost, mai degrabă, de ordin religios. El a încercat, probabil, să diminueze amploarea pe care o luaseră „bețiile rituale" (54), provocatoare de *enthousiasmos*, de *ekstasis* și de *furor religiosus*. Patronul acestei stări de posesiune divină și de *delir religios* trebuie să fi fost zeul trac Dionysos. Cultul orgiastic al acestuia era extrem de popular în epocă și în zonă, fiind un cult „democratic", deschis atît bărbaților, cît și femeilor, atît aristocraților, cît și plebeilor, spre deosebire de cel zalmoxian propovăduit de Deceneu. Cultul lui Zalmoxis era o religie orfico-pitagoreică, ascetică, androcrată și elitistă, care se adresa „bărbaților, [...] fruntași ai țării" (Herodot, *Istorii*, IV, 95) și era adoptată mai ales de aristocrație și de casta preoțească. Direcția reformei religioase instaurate de Deceneu pare să fi fost aceeași: „el a ales atunci dintre ei [= geți] pe bărbații cei mai nobili și mai înțelepți, pe care, învățîndu-i teologia, i-a îndemnat să venereze anumite divinități și anumite sanctuare și i-a făcut preoți, dîndu-le numele de *pilleati*" (scria Dion Crysostomos, în secolul I e.n., citat de Iordanes în *Getica*, XI, 72).

În mod surprinzător, cel care a intuit corect semnificația măsurii drastice aplicate de Deceneu a fost Gr.G. Tocilescu, într-o carte desuetă azi, publicată în 1880: „Se mai spune că, între alte ordine divine ce dete [Deceneu], fu și stîrpirea totală a viilor, ceea ce dacii esecutară fără opunere. În genere, aceasta din urmă se



53. Bachanalia, *orgie dionisiacă*
(gravură de Andrea Mantegna, cca 1490)

consideră ca o simplă măsură pentru îndreptarea moravurilor, luată contra viţiului beuturei celu forte răspînditu la popoarele trace. Credem însă că aci este ceva mai mult decît o prohibiţiune ; este o reacţiune contra cultului Bacchus-Sabazius, contra orgielor bacchice, în cari vinul juca rolul principal [...], în care menadele [...] dănţuiau şi cîntau învîrtind tyrsii lor ca nişte lănci, iară preoţii beţi de vin şi de zgomot profetizau" (55). Ultima remarcă se referă la informaţia consemnată de Macrobius, conform căreia, „în Tracia, exista un templu închinat lui Liber [= Bacchus], unde se dau oracole. În acest templu prezicătorii descifrează tainele viitorului numai după ce au băut vin din belşug" (*Saturnalia*, I, 18, 1).

Măsura antidionisiacă luată de Deceneu este spectaculoasă şi insolită, dar nu ieşită din comun. Iniţial, în peninsula italică, cultul zeului Dionysos a pătruns în Etruria şi Campania şi, abia ulterior, la Roma. Aici, în secolul al II-lea î.e.n., reacţia autorităţilor a fost de respingere. În anul 186 î.e.n., Senatul roman a emis un decret de interzicere a orgiilor bahice (intitulat *Senatus-consultum de Bacchanalibus*), în urma căruia circa şapte mii de adepţi ai cultului au fost arestaţi şi executaţi (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, XXXIX, 8-19), iar în anul 139 î.e.n. au fost expulzaţi din peninsulă şi propovăduitorii cultului orgiastic al zeului traco-frigian Sabazios – „un alt Dionysos", cum îl defineşte Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică*, IV, 4, 1) – ai cărui

adoratori îşi provocau extazul bînd vin sau licori alcoolice făcute *ex ordeo vel frumento* („din orz sau grîu") (56).

Reacţii similare de respingere a orgiilor dionisiace sînt atestate şi în Grecia, fie prin legi instaurate de un Diagondas din Teba, fie prin comediile lui Aristofan, care expulza din cetate pe „zeii noi", precum Sabazios, „zei consideraţi străini" (Cicero, *De legibus*, II, 15, 37).

Sînt indicii legendare că în unele zone s-ar fi dispus distrugerea viţei-de-vie – aşa cum a făcut-o marele preot geto-dac Deceneu. Conform tradiţiei, Damascus din Siria ar fi distrus via plantată de Dionysos însuşi, motiv pentru care zeul l-ar fi jupuit de viu (57). Pe de altă parte, ştim de la Plutarh că, la romani, preoţilor lui Jupiter nu le era permis să se apropie de viţa-de-vie şi nici măcar să atingă iedera. Plutarh crede că această interdicţie, analoagă – susţine el – „prescripţiilor pitagoreice", este „o condamnare simbolică a dansurilor şi orgiilor din timpul Bacanalelor" (*Quaestiones romanae*, 112).

Mai sînt unele legende care pot fi invocate în acest context. În Asia, orgiilor dionisiace li s-a opus regele indian Myrrhanus (*cf.* Diodor, *Biblioteca*, III, 65) sau Morrheus (*cf.* Nonnos, *Dionysiacele*, XXIX). Semilegendarul rege theban Pentheus – urmaşul lui Cadmos – a interzis „noile rituri", însoţite de „nebunia pricinuită de vin" (Ovidiu, *Metamorfoze*, III), punîndu-l în lanţuri pe însuşi Dionysos. Tînărul bazileu va muri sfîşiat de bacantele în delir mistic, conduse chiar de mama sa, Agave (Euripide, *Bacantele*). Tot rupt în bucăţi de bacantele trace, încununate cu iederă, a sfîrşit şi Orfeu, care încercase să reformeze cultul dionisiac. În fine, tot un rege trac, Lycurg, a fost pedepsit de zeul Dionysos cu pierderea minţilor, fiindcă a interzis supuşilor săi celebrarea cultului acestuia (vezi şi Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, III, 65).

Nu mă interesează acum faptul că, citîndu-l pe H. Jeanmaire (58), René Girard crede că Dionysos apare ca o divinitate a viei şi vinului printr-o atenuare a sensului originar, care făcea din el zeul unei beţii mai redutabile, *furia ucigaşă*. „Nu există nimic în tradiţia dionisiacă veche – conchide René Girard – care să se raporteze la cultura viţei-de-vie sau la fabricarea vinului." (59) Dosarul este voluminos şi problema e controversată (60). Evident este faptul că, cel puţin în faza istorică a mitului, Dionysos a fost acela care „a descoperit vinul şi i-a învăţat pe oameni să cultive viţa-de-vie" şi să bea licoarea neamestecată cu apă pentru a fi „cuprinşi de o furie bahică" (Plutarh, *Quaestiones conviviales*, III, 1, şi Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, IV, 2-5).

Ceea ce mă interesează cu adevărat este dacă vinul avea suficientă forţă psihotropă ca să provoace acea *furor religiosus*

de care pomenesc autorii antici şi dacă nu cumva el era amestecat cu sau dublat de anumite substanţe halucinogene. Erwin Rohde crede că tracii îşi sporeau „starea de exaltare" din timpul ceremoniilor dionisiace folosind, pe lîngă băuturi alcoolice, „fumul unor plante [*canabis*, e convins autorul] care, ca şi sciţilor şi masageţilor, le erau cunoscute [tracilor] ca narcotice" (61). E posibil ca savantul german să aibă dreptate, dar, din păcate, el nu a adus argumente în sprijinul ipotezei sale.

H. Jeanmaire crede că, „într-una din fazele preistoriei sale", Dionysos a fost probabil o divinitate a iederei sau a viţei-de-vie sălbatice. La rîndul său, Walter F. Otto susţine că, pe lîngă vin, tracii ingerau fructe şi frunze de iederă (62), care, conform părerii farmacologilor, posedă puternice virtuţi psihotrope. Într-adevăr, iedera (*Hedera helix*) conţine substanţe active toxice, precum hederina, saponina şi altele, în toate părţile plantei. Mestecatul frunzelor şi, mai ales, al fructelor provoacă excitare, convulsii şi, în cantităţi mari, moartea. Dioscoride şi Pliniu cel Bătrîn defineau această plantă agăţătoare ca fiind un drog foarte puternic. Pliniu a descris „douăzeci de specii de iederă [*hedera*]". „Toate – spunea el – au virtuţi medicinale cu două tăişuri. Luate sub formă de poţiune în cantitate excesivă tulbură mintea, dar curăţă capul." (*Naturalis Historia*, XXIV, 75; *cf.* 142, p. 182)

Opinia conform căreia beţiile rituale dionisiace erau provocate nu numai de vin, ci şi de iederă este adeverită de faptul că unul dintre principalele simboluri ale zeului era această plantă. Frunzele şi fructele ei împodobeau tyrsurile şi, sub formă de cunună, tîmplele zeului şi ale adepţilor săi. Dar, în această privinţă, principalele argumente sînt mărturiile lui Plutarh, el însuşi un iniţiat în misterele dionisiace. Acesta susţine că acoliţii zeului Dionysos beau vin amestecat cu iederă. Starea celor care beau acest amestec – scrie Plutarh – „nu poate fi numită beţie", cum e cea provocată doar de vin, ci este „o tulburare, o uluire a spiritului, asemenea celei produse de măselariţă [*Hyoscyamus niger*] şi de alte plante care provoacă un soi de furie" (*Quaestiones conviviales*, III, 2).

Într-un alt text, vorbind despre „orgiile din timpul Bacanalelor", Plutarh notează faptul că „femeile care sînt cuprinse de furii bahice se reped la iederă, o apucă cu mîinile, o rup şi o mestecă în dinţi". „Acest lucru – continuă Plutarh – face destul de credibil ceea ce se spune despre iederă: potrivit unora, ea conţine spirite violente care trezesc, excită şi provoacă stări de transă, urmate de convulsii. Pe scurt, iedera produce o beţie fără vin, un fel de vrajă celor care sînt în mod natural predispuşi la extaz" (*Quaestiones romanae*, 12)

5. *Plante magice şi halucinogene*

Plante halucinogene erau probabil folosite şi în sanctuarele lui Asklepios – zeul grec (traco-grec, după unii; *cf.* 63) al medicinei. Urme ale unor temple consacrate lui Esculap s-au descoperit şi pe teritoriul României: la Sarmizegetusa, la Apulum (Alba Iulia), la Ampelum (Zlatna). Iniţial, bolnavul era supus unor „purificări" – prin băi, oncţiuni, fumigaţii –, după care era lăsat să doarmă în templu (*incubatio*). Datorită halucinaţiilor, zeul invocat apărea în vis bolnavului, însănătoşindu-l sau indicîndu-i tratamentul de urmat. „Oracolele sînt date în timpul somnului", scrie istoricul grec Pausanias în secolul al II-lea e.n, iar zeul „dă răspunsul prin vise" (Pausanias, *Călătorie în Grecia*, III, 26, 1). După *incubatio*, preoţii sanctuarului (*asklepiazii*) interpretau visul.

Practica pare să aibă ca model pe cea de la templul apolinic de la Delphi (Asklepios era fiul lui Apollo), unde Pythia şi preotesele (*pythonese*) – în urma intoxicaţiilor cu frunze de laur (*Datura stramonium*) (64) – bolboroseau răspunsuri oraculare „revelate de zeu", şi apoi interpretate de preoţi (*cf.* Plutarh, *De Pythiae oraculis*, VI). Pliniu remarca virtuţile de excepţie ale fumigaţiilor anume cu „frunzele laurului de Delphi" (*Naturalis Historia*, XXIII, 157). De asemenea, la gnosticii din Egipt, în timpul incubaţiei se producea „arderea unor aromate", cum ne asigură Iamblichos (*De mysteriis Aegyptiorum*, 29). În fine, aşa cum am amintit deja, preoţii traci ai zeului Bacchus (= Liber) se îmbătau cu vin în templu pentru a prezice tainele viitorului (Macrobius, *Saturnalia*, I, 18, 1).

Nu se ştie cu exactitate ce plante se foloseau pentru provocarea halucinaţiilor onirice în templul consacrat lui Asklepios (*asklepeion*) sau fiului acestuia, Machaon. Foarte probabil, unele dintre cele din care era împletită misterioasa cunună de ierburi, *kiphos*, de pe capul statuii zeului din incinta templului: „La Gerenia – scrie Pausanias – există un templu consacrat lui Machaon, fiul lui Asklepios, unde datorită lui Machaon se pot găsi [prin *incubatio*] mijloace pentru tămăduirea bolilor omeneşti. [...] Se află aici o statuie de bronz, reprezentînd pe Machaon, în picioare, cu cunună pe cap, pe care mesenienii o numesc în graiul lor «Kiphos»" (*Călătorie în Grecia*, III, 26, 7).

Se întrevede în această situaţie o regulă importantă. Planta din care este făcută cununa de pe capul unui zeu conţine substanţa halucinogenă cu care se intoxică preoţii şi adepţii zeului respectiv. Ar fi cazul laurului la zeul Apollo, al iederei şi al viţei-de-vie la zeul Dionysos-Bacchus, al macului la o veche divinitate cretană (127), al plantelor *kiphos* la zeul Asklepios etc.

Descriind tradiția grecilor de a pune cununi de plante pe capul (statuilor) zeilor și al oamenilor, Pliniu vorbește despre „coroane care dăunează minții", căci „forța mirosului [plantelor] se strecoară înșelătoare", producînd „beție și stare de euforie" (*Naturalis Historia*, XXI, 12).

În orice caz, știm că pînă astăzi, în unele țări din nordul Africii (Egipt, Algeria, Maroc ș.a.), *kif* sau *kief* este numele hașișului, extras din *Cannabis indica* (uneori în combinație cu opiu și extract de frunze de laur). Cuvîntul *kif* a făcut o carieră spectaculoasă. El a ajuns să însemne astăzi același lucru în argourile occidentale contemporane: în engleză(-americană), *kif* sau *keef* = „canabis" (106); în franceză, *kieff* = „senzația de euforie produsă de drog" (107); în germană, *kiff* = „hașiș sau marijuana".

Din arabă, *kieff* a pătruns în limba turcă (*kef*, *keyf*) și în neogreacă (*kefi* = „euforie, bună dispoziție"), apoi în limba română, sub forma *chef*, care desemnează nu narcoticul, ci narcoza (un fenomen lingvistic uzual, așa cum am văzut). *Chef* nu însemna doar o petrecere cu multă mîncare și băutură (un alt cuvînt turcesc avea această semnificație: *zyafet*, devenit în română *zaiafet*). Încercînd să definească sfera semantică a cuvîntului *chef* în Țările Române în epoca fanariotă, Lazăr Șăineanu vorbește de „îmbătarea cu fumul parfumat al narghilelei": „un fel de *far'niente* particular orientalului, starea de beatitudine a osmanliului, cînd corpul părea că-și pierduse mobilitatea-i și cînd viața însăși se trăda numai prin sorbire, la intervale egale, a fumului din ciubuc [...]. [Boierul fanariot] cade într-un fel de reverie delicioasă, așa-zisul *chef* sau stare de *quietism* oriental, în opoziție cu starea posomorîtă și mînioasă a *tiriachiului*, a băutorului pasionat de vin și de afion, căruia [îi] revenea buna dispoziție o dată cu primele filigene de cafea" (108). Expresiile „a fi cu chef", „a trage un chef", „a fi chefliu" etc. se referă la euforie, la bună dispoziție și amețeală plăcută provocate de regulă de consumul de alcool sau de tutun/hașiș: „Își făcea cheful cu ciubuc și cu cafea, după obiceiul oriental" (Ion Ghica) sau „Acum Stambulul rîde, și bea și clocotește/ De-un chef, ce pînă-n ziuă, crescînd, se prelungește./ Dar cheful cel mai mare îl gustă pe sofa/ Doi gemeni de beție: Murad și Mustafa" (Vasile Alecsandri).

Sînt unele situații în limba română, e drept puține, în care cuvîntul *chef* pare să păstreze valoarea semantică inițială, și anume să desemneze nu narcoza, ci chiar narcoticul. Iată un singur exemplu. Vorbind despre excesiva autoritate a tatălui asupra fiului (chiar matur fiind) în familiile boierești din epoca fanariotă, Alecu Russo relatează următoarea întîmplare autentică, produsă

în Moldova pe la 1800: „Un boier cu barba albă istorisi într-o zi că fiind o dată la drum cu nevasta lui, doi copii și părintele lui, s-a ascuns în dosul trăsurii să tragă un ciubuc de chief... și, găsindu-l tata-boer, i-a rupt ciubucul de spate...!" (109). În acest caz, cuvîntul *chief* pare să desemneze hașișul, și nu tutunul. Evident, în epocă, fumatul unui ciubuc cu tutun de către un bărbat matur (cu soție și doi copii) nu putea să provoace nici teama boierului-fiu (care „s-a ascuns în dosul trăsurii"), nici reacția agresivă a boierului-tată (care „i-a rupt ciubucul de spate").

54. *Boier român, pe la 1840*

*

Practica incubației nu a dispărut în Evul Mediu. Ea este atestată în Bizanţ (Bazilica Sf. Mihail) şi în vestul Europei (Catedrala Notre-Dame). Nicolae Vătămanu este de părere că astfel de practici au supraviețuit și în Țările Române, în perioada medievală, doar că locul de desfășurare a incubației nu a mai fost vechiul *asklepion*, ci biserica (65).

La jumătatea secolului al XVII-lea (1646-1648), episcopul catolic Marcus Bandinus relatează – într-un „raport general" către papa Inocențiu al X-lea – despre transele extatice practicate de anumiți vrăjitori (*incantatores*) întîlniți de el în Moldova. Tabloul este spectaculos: mimică, tremurături ale membrelor, zbateri convulsive, cădere la pămînt și un somn letargic (*mortuis similiores*) de cîteva ore. Cînd se trezește, vrăjitorul își povestește visele „ca pe niște oracole". „Cînd cineva [...] se îmbolnăvește, se adresează acestor *incantatores*", descrie Bandinus această insolită practică de *incubatio* (66).

Într-un studiu intitulat sugestiv *„Șamanism" la români?*, Mircea Eliade se întreabă dacă astfel de practici pot fi calificate drept „șamanice". Dar, după cum tot el a arătat-o, șamanii își provocau transe extatice similare prin ingerarea unor (extracte din) plante cu efecte halucinogene (67). Se poate, oare, prin analogie, considera că *incantatores* moldoveni, descriși de Bandinus, foloseau și ei astfel de mijloace? Mircea Eliade a preluat soluția șamanologului ungur Vilmos Diószegy, conform căruia aceștia făceau parte dintr-o colectivitate etnică maghiară (ceangăi) cu origini asiatice, localizată în Moldova (68).

Soluția adoptată de Diószegy și Eliade este comodă și neconvingătoare. O practică foarte asemănătoare, *căderea Rusaliilor*, a fost consemnată în secolele al XIX-lea și XX, în diagonala spațiului românesc, în Banat (69). Mi se pare evident faptul că practicile de cădere în transă a femeilor, „de Rusalii" – atestate în Banat –, fac parte, de fapt, din amplul complex ritual al Călușarilor, care-i vindecă pe cei „luați de Rusalii" (la sud de Dunăre, călușarul este numit chiar „rusaleț"). Comportamentul extatic și transa călușarilor sau a bolnavilor pe care aceștia îi tămăduiesc sînt bine cunoscute. În practicile lor ritual-terapeutice, călușarii se folosesc și de anumite plante medicinale, unele cu virtuți psihotrope: mai ales pelin (*Artemisia absinthium*) (70), dar și usturoi, avrămească (*Gratiola officinalis*), sînziene (*Galium verum*) etc. Pe de altă parte, dr. C.C. Ghenea, care a adus unele *Contribuții la studiul dansului călușarilor*, a conchis că vătafii de călușari nu numai că știau și aplicau „multe rețete bazate mai ales pe plante medicinale", dar și că „făceau uneori anestezie cu semințe de cînepă" (71).

*

Unguentele halucinogene folosite de vrăjitoarele din Europa antică (vezi Apuleius, *Măgarul de aur*, III) și cea medievală erau compuse din multe și diverse ingrediente. Conform proceselor verbale redactate de inchizitori, plantele psihotrope cele mai folosite (separat sau în combinație de două-trei) erau mătrăguna (*Atropa belladona*) (72), cînepa indiană (*Cannabis indica*), ciumăfaia (*Datura stramonium*), măselariţa (*Hyosciamus niger*), omagul (*Aconitum tauricum*) ș.a. (73).

Sînt atestate și în unele zone din România legende și credințe populare privind folosirea de alifii halucinogene (mai rar licori). Acestea provoacă vrăjitoarelor viziunile tipice: ieșirea pe horn, călătoria prin aer călare pe o limbă de meliță sau pe o coadă de mătură (nu și călare pe animale), întîlnirea și lupta cu alte vrăjitoare, luarea manei holdelor etc. Iată cîteva exemple de relatări populare în această privinţă: „Strigoile se adună pe muntele Retezat. Ele vin pe limbile melițelor și [pe] mături. Ele se ung cu ceva unsori, fiind în pieile goale, apoi fug pe horn afară", sau „ele s-o dat și o acoperit focu' să nu să vadă și o stîns lampa și s-o desbrăcat în pchielea goală și s-o uns cu niște unsori pe tot trupu' și cîn o gătit [= cînd au terminat] au ieșit pe horn afară [...], cu limba de meliță în mînă, pînă la un tău mare. Și acolo loajnicele se băteau ca soldații, își împărțeau locu', ca fiecare [să știe] pînă une să umble și făceau o larmă nespus de mare" etc. (74).

I.P. Culianu era convins că – pentru provocarea orgasmului și a halucinațiilor referitoare la „zborul magic" – vrăjitoarele își ungeau cu alifiile halucinogene nu numai corpul, dar chiar și cozile de mătură sau limbile de meliță. Strîngînd aceste bețe unse între coapse, principiile active erau mai ușor absorbite „prin pielea deosebit de sensibilă a vaginului, în cazul femeilor, a scrotului și a anusului, în cazul bărbaților" (141, pp. 335 și 342).

55. *Vrăjitoare călare pe mătură, unsă cu o alifie halucinogenă, înainte de a „zbura" la Sabat (gravură de Quevedo, secolul al XVIII-lea)*

Din păcate, ingredientele folosite la prepararea alifiei halucinogene nu se precizează în nici una dintre relatările populare culese în România. Se vorbește doar despre „un fel de unsori", „ceva unsori" sau „niște unsori". Probabil că se foloseau aceleași substanțe halucinogene ca în Europa Occidentală și Centrală. De altfel, este posibil să fie vorba de o influență din zona centrală a continentului, o dată ce credințele și legendele populare comentate mai sus au fost culese anume în zone din Transilvania și din nordul Moldovei. Rămîne de văzut dacă și în ce măsură a fost împrumutată practica evocată sau a fost preluat numai motivul epic.

6. *Narcotice pentru lumea de dincolo: „Prăjitura morților"*

La sfîrșitul secolului al XIX-lea este atestat ceea ce pare a fi un obicei de folosire a cînepii și a macului ca plante narcotice, dar nu în scop terapeutic, ci în scop ritual. În unele zone ale țării, de *Mucenici* (9 martie), cînd „se deschide raiul tuturor morților", se coceau și se dădeau de pomană „pentru sufletele morților" colăcei rituali cu semințe de cînepă sau cu „lapte" obținut prin pisarea acestora, julfă (75). Colăceii erau unși cu miere (zahăr) și erau însoțiți cîteodată de lapte dulce. În alte zone, în locul semințelor de cînepă se puneau semințe de mac (76). În societățile arhaice și tradiționale, astfel de compoziții (făină, miere, lapte și un anume narcotic) sînt tipice pentru „prăjitura morților", pentru libațiile și ofrandele rituale aduse unui „spirit gardian" al *lumii de dincolo* (77).

În basmul *Harap Alb*, de pildă, Sf. Duminică adoarme ursul – păzitor al *grădinii de dincolo*, cu salate mirifice – administrîndu-i o fiertură de lapte dulce, miere și frunze de *somnoroasă* (78). Pentru a putea pătrunde în infern, Enea îi oferă Cerberului o turtă de făină, cu miere și foi de mac (*Papaver soporiferum*). Dragonul care păzea grădina Hesperidelor este răpus, dîndu-i-se miere amestecată cu opiu (Virgiliu, *Eneida*), iar dragonul care păzea „lîna de aur" este învins după ce Iason „îl stropește cu iarbă cu soc adormitor" (Ovidius, *Metamorfoze*, VII). Ulise invocă sufletele morților făcînd o libație de făină, apă, miere și vin (Homer, *Odiseea*, XI, 34-37). Tot apă de izvor, lapte de vacă, miere și vin folosește vrăjitoarea Pamfila în libațiile ei rituale (Apuleius, *Măgarul de aur*, III). La rîndul ei, vrăjitoarea Circe oferă tovarășilor lui Ulise mixtura *kykeon*, compusă din făină, un produs lactat (brînză), miere, vin și un drog puternic, „pentru ca să uite țara lor cu totul" (*Odiseea*, X, 234, 290, 316) (vezi 136).

Să ne aducem aminte, de asemenea, că sciții din preajma Nistrului, vecini cu geții, practicau fumigații de cînepă în cadrul riturilor funerare (*cf.* Herodot, *Istorii*, IV, 75). Mircea Eliade credea că aceste obiceiuri rituale sînt analoage practicilor șamanului, care – narcotizat cu fum de cînepă – conduce sufletul mortului în *lumea de dincolo* (79).

Dacă analogia mea este corectă, atunci semințele de cînepă și cele de mac – folosite la unele preparate rituale pentru pomenirea morților – s-ar putea să aibă menirea de a „narcotiza" simbolic spiritele păzitoare ale *lumii de dincolo*, de a deschide „vămile" și de a „netezi" astfel drumul parcurs de sufletele defuncților.

Miza principală a acestor gesturi magico-rituale este ca sufletul defunctului să ajungă cu bine în lumea de dincolo. Rostul cîntecelor „de petrecere a mortului" este de a-l îndruma în această călătorie plină de obstacole şi de capcane. Întoarcerea sufletului din drum, ca strigoi, este percepută ca o anomalie. Şi el este narcotizat pentru a uita lumea pe care o părăseşte, pentru a nu tînji după ea: „Cu vin îl uda,/ Lumea alb' uita" (129) sau „Doi îngeri scoboară *scara* şi mortul e suit la Cristos unde e udat cu vin alb şi uită lumea albă" (130).

Macul amăgeşte sufletele la întrarea în *lumea de dincolo*, făcîndu-le probabil să uite *lumea de dincoace*:

„Iară floarea macului
Şede-n poarta iadului
Şi tot creşte şi-nfloreşte
Multe suflete-amăgeşte"
(7, p. 77).

Tot în acest context de semnificaţii magico-rituale intră, probabil, obiceiul popular atestat în zona Vîlcea de a face – chiar în biserică – fumigaţii de cînepă „pe lîngă sicriu", pentru ca sufletul defunctului să nu se întoarcă printre cei vii, ca strigoi (80). Cu prilejul slujbei de pomenire a morţilor, ţăranii bulgari pun frunze de iederă (*Hedera helix*) atît pe morminte, cît şi pe colive (tot o „prăjitură a morţilor", făcută din grîu fiert şi miere/zahăr) (131). În unele zone ale României, pentru a scăpa familia de un defunct-strigoi, cînd acesta e dus la cimitir, o rudă presară pe drum seminţe de mac şi zice: „Strigoiul să mănînce pe an cîte un bob de mac şi să nu mănînce inimile neamurilor lui" (81). Poate că şi ciumăfaia (*Datura stramonium*) era folosită în scopuri similare, ea fiind numită în popor şi „mărul strigoiului".

În fine, pentru a proteja grajdurile/vacile de strigoi (pentru ca aceştia să nu ia „mana vacilor"), se procedează similar. Ţăranii români din Transnistria, de pildă, duc de Paşti la biserică măciulii de mac, pentru a le sfinţi. De Sf. Gheorghe, ei presară macul împrejurul grajdului/vacilor, spunînd: „Pînă a strînge tot macu' să nu poată intra strigoaia la vaci în grajd" (128). Practici similare sînt atestate la ţăranii din Bucovina (7, p. 77). Ca spiritele rele, *vîntoasele/frumoasele* (în Moldova) şi *halele* (în Banat), să nu ia mana vacilor şi vlaga pruncilor, ţăranii îşi protejează animalele şi copiii cu pelin (*Artemisia absinthium*) şi odolean (*Valeriana officinalis*). „Dacă n-ar fi pelin şi odolean – se crede în Moldova –, noi [= vîntoasele] multe am mai face în lumea aceasta." (7, p. 89)

Este deocamdată o ipoteză care – în cazul în care se confirmă – ar aduce noi elemente privind mitologia populară a morţii şi ar

configura mai bine (u)topografia *lumii de dincolo*, așa cum era imaginată de mentalitatea arhaică și tradițională românească. Această ipoteză pare să fie confirmată de faptul că, în vechime, macul se oferea divinităților chtoniene, funerare și infernale: Ișstar (Inanna), Demetra, Persefona, Hypnos etc. Macul se oferea, de asemenea, defuncților – susțin antropologii – pentru a-i „apăra împotriva spiritelor rele de dincolo de mormînt" (127).

7. *Haşiş, tutun, opiu şi teriacă*

Prin incizarea capsulelor verzi de mac (*Papaver somniferum*, a nu se confunda cu macul de cîmp, *Papaver rhoeas*), se extrage un suc lăptos, opiu, care conține circa 20 de alcaloizi: morfina, thebaina, codeina, narcotina, papaverina etc. Homer descrie efectele unui preparat narcotic, probabil opiaceu (*pharmakon nepenthes*), oferit în vin lui Telemac: „Un leac ce-alină orice dor și jale,/ Un balsam uitător de orice rele" (*Odiseea*, IV, 308). În aceeași epocă, Hesiod semnalează folosirea opiului în orașul Mekon din Corint (gr. *mekon* = „mac", *mekonion* = „suc de mac", la Dioscoride și Pliniu). Heraclide din Tarent (secolul al II-lea î.e.n.) recomanda doze masive de opiu ca remediu împotriva mușcăturilor de șerpi veninoși. Medicii greci Diagoras (secolul al V-lea î.e.n.) și Erasistrate (secolul al III-lea î.e.n.) atrăgeau deja atenția asupra abuzului de opiu, inclusiv ca somnifer. Virgiliu scria în poemul *Georgicele* despre „macii impregnați cu somnul lui Lethe". Pliniu afirma că persanii foloseau opiul pentru tămăduirea bolnavilor. Strabon nota același lucru despre arabi.

În Evul Mediu, medicii și alchimiștii arabi (re)introduc în Europa opiul, care va cunoaște o carieră prodigioasă nu numai ca remediu terapeutic, dar și ca provocator al „beției albe". Ilustrul Paracelsus îl recomanda în prima ipostază și îl folosea el însuși în cea de-a doua. În secolul al XVII-lea, medicul englez Thomas Sydenham va încerca să absolutizeze opioterapia. Axioma formulată de el definește o întreagă epocă și o anume mentalitate: *Nolem esse medicus sine opio*.

De fapt, în Europa, conform mărturiilor arheologice, macul (ca și măselarița) a fost cultivat și folosit încă din neolitic. El era, probabil, apreciat pentru aceleași efecte pentru care era folosit în cadrul medicinei populare românești: toate părțile plantei (rădăcină, tulpină, flori, capsule, semințe) sînt folosite (decoct, infuzie, macerare în vin etc.) ca sedative, analgezice, somnifere ș.a. (82).

Într-un *Calendar* tipărit la Iași în 1785, cuprinzînd „doftoriile cele cu lesnire și fără de cheltuială ce se găsesc pe la casele celor

săraci, ca să le folosească la vremea boalelor lor", se recomandă: „[Pentru ca] să doarmă omul: să iei flori roșii de mac și să moi în apă sau vin; și să bea" (83). Dacă țăranii autohtoni cunoșteau și foloseau diversele remedii pe bază de mac încă din cele mai vechi timpuri, în schimb obiceiul de a folosi opiul (*afionul*) este cu siguranță exogen, împrumutat și de dată relativ recentă. Totuși, nu atît de recentă cum credea, de pildă, Alexandru Ciorănescu: „În românește [*afion*] desemnează un soporific nedeterminat – scria el în 1959 –, fiindcă opiul (*opiu*, s.m. din fr. *opiu*) a fost necunoscut pînă în epoca actuală" [*sic!*] (110).

Un opiat complex cum este *teriaca* era folosit deja în secolul al XVI-lea în farmaciile din Transilvania (Cluj, Brașov ș.a.) și, probabil, cam din aceeași perioadă era cunoscut și *afionul*. Cea mai veche atestare a termenului este cuprinsă într-un manuscris din Banat (circa 1670), *Dictionarium valachico-latinum*: „Afiom: Herba soporifera" (84). În limbaj arhaic și popular, termenul *afion* desemna, cîteodată, nu numai „sucul de mac", dar și macul însuși. În cazul citat mai sus este vorba, evident, de plantă (*herba*), ca și în cazurile unor formule incipiente din poeziile populare de tipul: „Frunză verde de-afion..." (formule folosite de regulă atunci cînd este implicat somnul: „Frunză verde de-afion/(...)/ Toate păsările dorm" [85]).

Este mai greu de stabilit valoarea semantică a termenului *afion* în recomandările terapeutice populare de tipul celei atestate în Dobrogea în jurul anului 1900: „Lin despicat cu mațe cu tot, presărat cu spirt și afion, se pune la pîntece pentru orice durere de pîntece sau de stomac" (86). Dar însăși larga răspîndire a vocabulei (*afion*) în terminologia medicală populară (chiar atunci cînd desemnează planta sau o parte a ei) este un simptom al răspîndirii remediului respectiv (*opiu*). Confuzia lexicală nu era generalizată. Într-o *Însemnare pentru doftorii*, din 1788 (mss. BAR nr. 3750), „macul" și „afionul" sînt recomandate ca două remedii distincte (87).

Cea mai veche mărturie documentară a folosirii opiului în scopuri nemedicale datează de la jumătatea secolului al XVIII-lea. Despre domnitorul moldovean Constantin Racoviță-Cehan (căsătorit cu o turcoaică din Istanbul), cronicarul Ioan Canta scrie: „De atîta era strașnic că mînca afion dimineața și la vreme de chindii [= după-amiaza] bea pelin cu ulciorul, și preste toată ziua se afla tot vesel; dar trebile și le căuta cu toată rînduеala" (88). Unui alt domnitor, Nicolae Mavrocordat, i se prepara o rețetă specială de opiat. Sau și-l prepara el însuși. În 1716, el trimitea patriarhului Hrisant Nottara al Ierusalimului un „panzehr" (antidot) și un „magiun" de opiu „socotit ca pentru noi înșine, cînd eram la Cotroceni" (89).

În acea epocă – cum ne asigură un manuscris din 1766 (mss. BAR nr. 3083) –, preparate opiacee (de tipul teriacei) se importau şi se găseau la „apatică", „gata făcute şi direse ori pentru ce feliu". Ele erau lăudate că aduc „vărtoasă sănătate", că vindecă „Melahonia" (*sic !*) şi „fantazia sau turburarea gîndurilor", dar şi că „ascuţesc şi lămuresc mintea omului" (90). Un alt manuscris din epocă (1776) conţine indicaţii de folosire pentru „Theriacul de Andromac", o doftorie „izcodită de cei mai mari şi aleşi mediconi" (111).

Într-o listă de mărfuri şi preţuri, întocmită în 1727 de autorităţile austriece de la Craiova, apar diverse produse de import: „teriacă" şi „afion de Constantinopol", tutun turcesc, dar şi tutun „de Valahia" (112). Astfel de tutun era prelucrat în „fabrica de tabac", înfiinţată pe la 1825 în Moldova de fraţii Ianachi şi Apostol Kalos, boieri de origine albaneză, care se trăgeau din „arnăuţi de la Ianina", cum ne asigură contemporanul lor, paharnicul Constandin Sion (137). În „romanţul original" al lui Nicolae Filimon, boierii fanarioţi îşi făceau tabietul, fumînd „ca turcii" din „ciubucele şi narghelelile cele umplute cu parfumatul tutun al Siriei" sau cu „parfumata plantă arabică numită gebel" sau cu „tumbekiu aromatic, cumplit de tare" (zice Radu Rosetti), lăsîndu-se „cufundaţi în acea dulce extază pe care o simt numai adevăraţii fumători" (113).

56. *Marele boier muntean Iordache Filipescu, fumînd din ciubuc pe divan (gravură după Ch. Doussault, cca 1843)*

Fiind obiecte provocatoare de „dulce extază" (Nicolae Filimon) și de „reverie delicioasă" (Lazăr Șăineanu), ciubucele boierilor erau păstrate, curățate, umplute și aprinse cu grijă de slujitori speciali (*ciubuccii*), care erau generos răsplătiți. „Cel cu rangul – scria Nicolae Filimon – căta să plătească cîte un bun bacșiș [...] la ciubuccii." (113, p. 61) De aici, sensul figurat al termenului *ciubuc*, de „cîștig suplimentar, bacșiș". Ciubucele „domnești" erau obiecte de lux, „cu țevile lungi [pînă la doi metri] din lemn de cireș [= antep] sau iasomie, incrustate cu diamante și mușțiucul din chihlimbar", cum le descrie Ulysse de Marsillac (138). Colecția de ciubuce, narghilele și chisele brodate era păstrată într-un dulap prețios (Nicolae Filimon), într-o cameră specială – un „altar al fumătorilor", cum îl numește impresionat Stanislas Bellanger, în 1846, pe cel din casa boierului Balș din București (139).

*

Desigur că afionul nu doar „ascuțea și lămurea mintea omului", ci o și întuneca. Încă în secolul I e.n., Pliniu cel Bătrîn descria virtuțile farmaceutice ale opiului (*meconium*) – soporific, anestezic etc. –, dar atrăgea atenția și asupra faptului că, în exces, poate fi „otravă mortală": „Dacă este înghițit în cantitate prea mare, [opiul] poate fi mortal" (*Naturalis Historia*, XX, 198-204; *cf.* 142, p. 65). Consumat în exces, afionul nu aducea doar „vărtoasă sănătate" și „veselie", ca în cazul lui Racoviță Vodă, ci și moarte. Contemporanul și omologul acestuia din urmă, Grigore Ghica Vodă, murea la București în 1752 – cum notează Athanasie Comen Ipsilanti – din pricina unei greșite administrări de *teriacă cerească* (91). A fost vorba probabil de o supradoză de *Theriaca celesta*.

Opioman era și poetul bucovinean Daniil Scavin(schi), cel pe care Eminescu îl evocă în *Epigonii*: „Daniil cel trist și mic". A învățat „meșteșugul drogurilor" de la o „rubedenie spițer" din Lemberg, cum scrie G. Călinescu (145, p. 163). Ipohondru și depresiv, complexat că este „mai mic decît mic", el se omoară la 42 de ani, la Iași, în 1837, se pare prin administrarea unei mari doze de opiu și mercur. Devenit morfinoman la Paris, la rîndul său, Alexandru Odobescu se sinucide la București, în 1895, injectîndu-și o supradoză de morfină (145, p. 353).

După părerea lui Adrian Marino, cel care a inaugurat la noi „literatura stupefiantelor, ca procedeu artistic de factură romantică", a fost Alexandru Macedonski (147, VI, p. 630). El a fost influențat de Théophile Gautier (*Le hachich*, *Le club des hachichins*) și de Charles Baudelaire (*Les paradis artificiels*). Într-o nuvelă de tinerețe (1875, avea doar 21 de ani), Macedonski descrie „un june palid la față" (probabil el însuși) plonjînd în „lumea viselor hașișului" după ce a înghițit una dintre „pilulele de hașiș ușor

aurite", păstrate cu grijă într-o „mică bomboniera de argint cizelat" (147, VI, p. 311). De asemenea, poetul elogiază „extazul" și „beția cugetării" provocate de tutun, „atît de trebuincios acelora cari visează și scriu" (vezi și C.A. Rosetti, *Influența țigaretei asupra mea*). „Cine nu fumează nu este om deplin", decretează Macedonski în 1884 (147, II, pp. 145 și 346). „Poetul experimenta, literar vorbind – precizează Adrian Marino –, și senzațiile onirice artificiale" (147, I, p. 44). Opiul este pentru el nu euforizant sau stimulent al imaginației, ci abstragere din real și refugiu într-un soi de „paradis artificial", în vis și în uitare („vis de opiu" în *Rondelul oglindei*, 1919, și „fumează opiul uitării", în *Rondelul opiumului*, 1920; *cf.* 147, II, pp. 208 și 229).

Opiomania și opioterapia nu au fost un privilegiu al bărbaților. Ele au pătruns și în budoarul nevestelor de mari dregători. La 24 februarie 1813, de exemplu, Maria – soția domnitorului Moldovei Scarlat Callimachi (1812-1819) – scria unui vraci turc următoarele: „Saor Lochmane, trimite-mi trei dram[uri] [= cca 10 grame] spirt de afion, că-ți voi plăti". Semnat: „Maria Call[imachi]". Într-adevăr, așa cum ne asigură Radu Rosetti, „în vremea lui Scarlat Calimah și a lui Ioniță Sturdza", exista în centrul Iașului, chiar în fața palatului domnesc, o „spițerie Lochman" (114).

Se știe că, în octombrie 1848, Maria Rosetti a urmărit pe mal, în susul Dunării, între Giurgiu și Orșova, ghimia în care turcii îi țineau prizonieri pe membrii guvernului revoluționar (Nicolae Bălcescu, C.A. Rosetti, Cezar Boliac, Dimitrie Bolintineanu, Ion Brătianu, frații Golești și ceilalți). Turcii îi duceau în surghiun undeva în Bosnia, iar Maria Rosetti și pictorul C.D. Rosenthal (care o însoțea) făceau planuri să-i elibereze. Legenda spune că la Sfenița, în amonte de Orșova, ea ar fi reușit să-i adoarmă pe soldații turci cu opiu sau haşiş, organizînd astfel evadarea revoluționarilor. În scrierea sa *Legende démocratique du Nord* (Paris, 1854), Jules Michelet consemnează acest episod, fără să amintească însă de folosirea vreunui narcotic: „Doamna Rosetti, care le-o luase înainte, pregătise un ospăț pe cinste, cu vin din belșug, cafele și lichioruri. Turcii, și așa năuciți de cît băuseră toată ziua, își leapădă acolo orice urmă de judecată. Fumează, pică de somn. [...] Prizonierii, urcați în care, o porniseră voios pe cîmp" (115).

Se pare că pictorul evreo-maghiar stabilit la București Constantin Daniel Rosenthal, prieten cu Maria și C.A. Rosetti, era la curent cu practicile de intoxicare cu diverse „tutunuri". Într-una dintre picturile sale, datată 1848, o natură moartă de genul vechilor reprezentăti *Vanitas* („Deșertăciune"), Rosenthal închină un soi de „odă fumatului". El pictează cu infinite detalii un „altar al fumătorului", cuprinzînd prețioase narghilele, ciubuce, lulele, pipe și chisele, unele „turcești", altele „nemțești" (colecția Muzeului Național de Artă al României; *cf.* 144).

*

Obiceiul de a consuma opiu a pătruns în Ţările Române mai ales prin filieră turcească. Mai multe argumente pledează în favoarea acestei afirmaţii. În primul rînd, chiar proveniența termenului *afion*: din turc. *afyon*, preluat la rîndul lui din gr. *opion* (diminutiv al lui *opos* = „suc"). Tot prin filieră turcească ne vine cuvîntul *tiriac* şi derivatul *tiriachiu* (din turc. *tiriaki* = „consumator de opiu"), cuvinte preluate de turci tot din greacă. Dimitrie Cantemir povestește despre un anume individ care locuia la Istanbul în prima jumătate a secolului al XVII-lea şi care era poreclit Tiriaki pentru că era un înrăit fumător de opiu (116).

Pentru felul în care erau folosiţi aceşti termeni în limba română pe la jumătatea secolului al XIX-lea, vezi la Anton Pann: „Eu acela care am puteri de mac/ Ş-ameţesc simţirea ca un tiriac" şi „La dînsele mă uitam tiriachiu, în cap cu fumul". Sau la scriitori moldoveni contemporani cu acesta: Costache Stamati („Satana intră în sală tiriachiu şi mormăie sudălmi") şi Dimitrie Raletti („Afionul cu care se îmbată teriachii"). Aşa cum am văzut, în vechime, consumatorul de opiu era poreclit Tiriachiu. Ulterior, acest apelativ a devenit un nume. El a supravieţuit în antroponimie pînă în zilele noastre. Numai în *Lista oficială a abonaţilor telefonici pe anul 2002* sînt înregistraţi trei abonaţi cu numele Tiriachiu, dar sînt mulţi alţii cu nume precum Tereaca, Tereacă, Terec, Terech, Teric, Ţiriac etc.

În fine, un alt termen turcesc desemnînd preparatul opiaceu, *altinbaş*, a fost folosit în limba română veche. De fapt, era vorba de traducerea denumirii farmaciei veneţiene ALLA TESTA D'ORO (turc. *altin baş* = „cap de aur"). Vestita farmacie era unul dintre locurile cele mai prestigioase unde se prepara *theriaca fina* sau *theriaca venetiana* sau *theriaca vera veneta* (numită astfel pentru că era adesea contrafăcută la Istanbul, Alexandria etc.). Pe teritoriul României, la Mangalia, s-a descoperit un vas farmaceutic din 1609, pe capacul căruia era gravat textul: „TERIACA FINA ALLA TESTA D'ORO IN VENET". Pe centrul capacului era desenat un cap de bărbat cu cunună de lauri pe frunte (146). În manuscrisul românesc din 1788, *Însemnări pentru doftorii*, ca remediu împotriva bolii „ciumică, ferească Dumnezeu", autorul recomandă *altinbaş*, dar pentru că termenul nu era generalizat, el explică imediat: „tiriac de la băcani" (92).

Un alt argument în sprijinul ipotezei formulate este larga răspîndire a viciului opiomaniei în rîndul turcilor otomani. Un viciu puternic favorizat de prohibiţia religioasă a consumului de alcool şi din belşug alimentat de întinsele culturi de mac din podişul Anatoliei (existente şi astăzi). Turcii obşnuiau să numească afionul,

tutunul, cafeaua și vinul „cele patru coloane ale cortului voluptății". „Musulmanii – spune Lazăr Șăineanu – au o mare pasiune" pentru afion, „care se bea [dizolvat în vin sau rachiu] spre a provoca pretinse sensațiuni voluptoase și visiuni nălucitoare." (117)

În 1546, naturalistul francez Pierre Belon nota următoarele: „Nu există turc care să nu cheltuiască ultimul ban spre a-și cumpăra opiul, pe care-l poartă asupra sa în timp de pace și de război. Ei mănîncă opiul, fiind convinși că îi face mai buni [războinici?] și-i expune mai puțin pericolelor războiului. În vreme de război se vînd asemenea cantități, încît este foarte greu să-l mai găsești în țară" (93).

La rîndul său, Dimitrie Cantemir scria ca martor ocular la începutul secolului al XVIII-lea: „Iar cei [dervișii] ce se abțin de la vin întrebuințează în mare măsură suc de mac și alt amestec alcătuit din mai multe lucruri (pe care îl numesc *berci*), de la care mai întîi le vine somn, apoi simt un fel de veselie și o înviorare a duhului. La turci nu e poet mai ales, nu e savant desăvîrșit care să nu întrebuințeze acel suc de mac, ba chiar necontenit și într-o asemenea măsură, încît poate părea de necrezut omului căruia nu i s-a întîmplat să vadă acest lucru. Eu însumi am văzut în zilele lui Mustafa sultanul [1693-1703] pe un derviș... etc." (94).

Probabil că cei doi cărturari exagerează prin generalizare, dar situația era, în bună măsură, reală, mai ales în rîndurile aristocraților, soldaților și dervișilor. Cîteodată, situația scăpa de sub control, astfel că autoritățile erau obligate să intervină. În prima jumătate a secolului al XVII-lea – consemnează Ienăchiță Văcărescu – „Sultanul Murad IV poprise cu iasac [= prin decret] tutunul și afionul" (*Istorie a preaputernicilor împărați otomani*, 1791). Tot în epocă, papa Urban al VIII-lea amenința cu excomunicarea pe cei care prizau tabac, iar țarul Mihail al III-lea, cu deportarea în Siberia pe cei care „beau tutun" (118).

Este foarte probabil faptul că Ienăchiță Văcărescu a preluat informația de la Dimitrie Cantemir. De fapt, fiind alcoolic, sultanul Murad „a emis [în 1633] un edict public – scrie Cantemir –, prin care a permis de a putea vinde și bea vin toți oamenii ori de ce stare sau condițiune ar fi ei." „Dar pe cît era [sultanul] mare amator de vin, pe atît era inamic de moarte al opiului și al tabacului, de aceea opri sub pedeapsa de moarte usul amenduror acestor obiecte; ba ce e mai mult, el însuși a ucis cu mîna sa pe mai multe persoane, pe care le-a văzut sau mîncînd opiu sau fumînd ori vînzînd tutun." (119) Se spune că, în timpul acestei prohibiții, sultanul „a omorît pînă la 14.000 [de consumatori de opiu și tutun] în tot imperiul său", „între cari au fost mulți generali și alți bărbați de posițiunea cea mai înaltă" (120).

„Un preaslăvit verset al sultanului Murad [...] zice acestea: «Dacă vrei să fii cinstitor al veseliei, bea vin, dar murdărie nu mînca» (murdărie înţălegînd că este sucul de mac şi alte bomboane stupefiante)." (121) Sau într-o altă formulare, datorată tot lui Cantemir: „Cînd vreţi să fiţi în voia bună, beţi vin, şi nu mîncaţi căcat" (122). Interesant este faptul că şi astăzi, în limbajul argotic, termenul în engleză *shit* (dar şi cel în franceză, *merde*), în afară de înţelesul cunoscut, înseamnă marijuana, haşiş etc., fiind şi „o denumire generică dată drogurilor" (123).

*

„Morfinomania, comună întregului Orient, era răspîndită în Turcia prin toate clasele societăţii", scrie Lazăr Şăineanu în 1900 şi adaugă, ca în treacăt: „ea nu era ignorată nici la noi." (95) Prin desele sejururi la Constantinopol ale dregătorilor români, şi apoi prin importul de domnitori fanarioţi, obiceiul ingerării opiului şi teriacei a pătruns, aşa cum am văzut, şi la curţile domneşti şi boiereşti din Ţările Române. În perioada fanariotă, prin intermediul spiţeriilor, cîrciumilor şi hanurilor, al băcăniilor cu „coloniale" ţinute de greci, turci şi armeni, obiceiul ocazional de „a bea afion" (dizolvat în vin sau ţuică) s-a răspîndit şi în mediul negustorilor şi tîrgoveţilor români.

Ecouri ale acestui obicei se regăsesc şi în literatura populară, probabil şi datorită unor influenţe cărturăreşti sau urbane (lăutăreşti, în cazul baladelor):

„[Antofiţă] paharul cu vin umplea,
Cu afion l'împlinia,
Şi da lui tat-so de bea.
Cum bea tat-so, se'mbăta"
(96).

Imagini similare se regăsesc în basme: „L-adormi cu afion şi nu s-a mai trezi pînă dimineaţă" (124) sau: „Nu trecu mult şi toţi păzitorii fură coprinşi de un somn sor[ă] cu moartea [...]. Pasămite rachiul din butoi era cu afion" (basmul *Hoţu împărat*, cules de Petre Ispirescu; *cf.* 126).

Dar cel mai spectaculos ecou – într-un text de literatură populară – al folosirii unui preparat opiaceu pare a fi cel dintr-un *Descîntec de [muşcătură de] şarpe*, aflat într-un manuscris din 1784: „Ediţi, prestiţi [= Iudiţă, pestriţă] (97), dedi di peliţi, pelita di carne, carne di os, osu di folosu, veninul pe os în jos, leacul la tiriacul..." (98). Nu este vorba de un caz izolat. Variante aproape identice au fost culese în cursul secolului al XIX-lea şi chiar la începutul secolului XX. În unele dintre ele apare chiar termenul *tiriac* (99), iar în altele apar termeni corupţi: *treac* („leacul ca

treacul"; *cf.* 7, p. 18), *iliac*, *liliac*, *chiliac* (100). Dar cele mai multe variante ale acestui tip clasic de descîntec nu conţin remediul cu pricina și, în plus, sînt mai complete și mai coerente (în coordonatele unei logici a magicului) (101). Este evident faptul că aceasta este forma originară a textului, iar termenul *tiriac* a fost inserat la un moment dat.

Este posibil ca rostirea descîntecului cu *tiriac* (de tipul celui din 1784) să fi fost concomitentă cu administrarea remediului evocat. Într-un manuscris cam din aceeași epocă se recomandă: pentru cal mușcat de șarpe, „să tai o felie de pîine, să o ungi cu tiriiac, să-i dai calului să mănînce și să ungi la rană cu tiriiac" (mss. BAR nr. 842, din 1819). Sau, pentru om mușcat de șarpe: „să iei puțin tiriac și să-l amesteci cu unt de migdală, cu care ungîndu-te la mușcătură, îți va trece" (102), sau „să pue pe hîrtie tiriiac și să lipească pe brîncă" (mss. BAR 3750 din 1788). Rămîne de văzut în ce măsură teriaca era folosită în mediul rural, la nivelul sfîrșitului secolului al XVIII-lea. Probabil că nu foarte des (103), avînd în vedere faptul că se putea procura numai din spițerii, la prețuri destul de piperate. În 1765, de pildă, taxa vamală pentru importarea unei ocale de teriacă era de 22 aspri, cam „cît o blană de sobol". În 1792, aceeași taxă era de 18 bani pe oca, iar în 1818, pentru o oca de „teriac altînbaș i prost" vama era de 40 de bani. Prin „teriac prost" se înțelegea „obișnuit" (rus. *prostoi* = „simplu"), adică un opiaceu făcut din mai puține ingrediente.

Oricum, descîntecul consemnat în 1784 atestă cel puțin faptul că se cunoșteau virtuțile magico-terapeutice ale remediului (104). Dar adevărata vechime a folosirii acestui opiat trebuie măsurată cu alte criterii. Se pune întrebarea de cît timp era folosită teriaca și, mai ales, ce prestigiu excepțional i-a fost atribuit acestui remediu, încît numele lui să ajungă în textul imuabil al unui descîntec ritual. Pentru mentalitatea magică, alterarea textului unui descîntec era de neînchipuit. Consecințele ar fi fost grave. Nu numai că descîntecul își pierde efectul („își pierde leacul"), dar, cel mai adesea, capătă un efect contrar. De aceea, textele rituale s-au păstrat practic neschimbate de-a lungul secolelor și de aceea studierea lor este atît de profitabilă.

Mai mult decît atît, teriacei îi este acordat un loc privilegiat în economia textului. „Leacul [de] la tiriacul" pare a fi o insolită parafrază a formulei clasice în descîntecele de mușcătură de șarpe:

„Descîntecul de la mine,
Leacul de la Dumnezeu".

Este o formulă finală care stabilește o imaginară „diviziune a muncii și a responsabilității" între descîntătoare și divinitate. Chiar dacă (sau cu atît mai mult cu cît) remediul nu era adminis-

trat propriu-zis, „tiriacul" din text nu mai este simpla denumire a preparatului, ci un cuvînt cu virtuţi magice care – prin simpla rostire – poate exorciza demonul bolii din „corpul pătimaş".

Note

1. Mircea Eliade – „Le culte de la mandragore en Roumanie", în *Zalmoxis*, 1938, pp. 209-225, şi Mircea Eliade – *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, pp. 206-222.
2. În rev. *Familia*, an X, 1874, nr. 43-49, pp. 511 şi urm.
3. B.P. Hasdeu – „Botanica poporană română...", în *Columna lui Traian*, an VII, t. 1, august 1876, pp. 353-361.
4. I.E. Torouţiu – *Studii şi documente literare*, Bucureşti, 1932, vol. III, p. 237 ; *apud* M. Fotea – *Simeon Florea Marian, folclorist şi etnograf*, Editura Minerva, Bucureşti, 1987, p. 216.
5. Artur Gorovei – *Cimiliturile românilor*, Bucureşti, 1898.
6. Artur Gorovei, Mihai Lupescu – „Botanică populară", în *Şezătoarea*, vol. XV, 1915.
7. Cu excepţia a circa 30 de fragmente, publicate de Simeon Fl. Marian în perioada 1878-1907, în diferite reviste de epocă. Recent, unele dintre ele au fost republicate în volum ; vezi Simeon Florea Marian – *Botanica românească*, ediţie îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, Bucureşti, 2000.
8. Nicolae Iorga – „Un cercetător al vieţii poporului românesc", în *Floarea darurilor*, nr. 4, 1907, pp. 49-51 ; *apud* M. Fotea, *op. cit.*, p. 50.
9. Marea majoritate a cercetătorilor români care au publicat studii de etnobotanică nu au consultat manuscrisul lui Sim.Fl. Marian. Un singur exemplu : etnograful Valer Butură, într-o lucrare de referinţă altfel valoroasă – *Enciclopedie etnobotanică românească*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, vol. II, Éditions Paul H. Stahl, Paris, 1988 –, nu foloseşte informaţiile din lucrarea inedită a lui Marian.
10. Sim.Fl. Marian – „Mătrăguna şi dragostea la români", în *Albina Carpaţilor*, Sibiu, an IV, nr. 8, 1880, pp. 119-121.
11. Mircea Eliade – „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»", în *Zalmoxis*, III, Paris/Bucureşti, 1940-1942, p. 3.
12. Iată un pasaj semnificativ, semnat de Mircea Eliade : „Trebuie să recunoaştem că noi, românii, intrînd foarte tîrziu în cercul de lumină al medicinei ştiinţifice, documentele cele mai interesante din trecutul nostru medical aparţin folklorului şi etnografiei. Medicina poporului şi folklorul medical sînt mult mai semnificative decît opera cutărui medic de la începutul secolului trecut. O viziune organică şi pe alocuri personală a omului se descoperă numai în medicina populară. Aici avem de-a face cu credinţe şi superstiţii care trăiesc de mii de ani pe pămîntul românesc. Cunoscîndu-le, descifrîndu-le, luăm contact cu viaţa sufletească a strămoşilor noştri şi poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitoriilor şi a leacurilor băbeşti. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonioasă", *cf. Insula lui Euthanasius*, Bucureşti, 1943, p. 168.
13. Vezi studiile citate la nota 1.

14. Mircea Eliade – „Le culte de la mandragore en Roumanie", în *Zalmoxis*, 1938, p. 224, și Mircea Eliade – *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 221.
15. Gheorghe Pavelescu – *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945, p. 56.
16. Romulus Vulcănescu – „Mîna în medicina populară", în vol. *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970, p. 235.
17. P.V. Ștefănucă – „Cercetări folclorice pe valea Nistrului-de-jos", în *Anuarul Arhivei de Folklor*, IV, București, 1937, pp. 210-211.
18. Mircea Eliade – *De la Zalmoxis...*, *ed. cit.*, p. 206.
19. A. Delatte – *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et de plantes magiques*, Paris, 1938.
20. Vezi nota 11.
21. Unul dintre efectele secundare ale atropinei este *midriaza* (dilatarea pupilei), efect folosit și în medicina modernă, în oftalmologie. În vechime, femeile foloseau suc de mătrăgună pentru ca să-și provoace dilatarea pupilelor și să fie astfel „mai frumoase". Obiceiul era probabil foarte la modă, o dată ce a generat denumirea latină a plantei: *Belladonna*.
22. René Taton *et alii*, *Istoria generală a științei*, Editura Științifică, București, 1970, vol. I, pp. 414 și 648.
23. În secolul al XII-lea, de exemplu, Sf. Hildegarde de Bingen (*Physica*, 1, 56) recomandă rădăcina antropomorfă a mandragorei ca remediu contra melancoliei; *cf.* Mircea Eliade, cap. „Gayomart, Adam et la mandragore", în vol. *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, Gallimard, Paris, 1986, p. 228.
24. În 1885, în zona Bîrladului, fiertura de mătrăgună cu vin era băută de „cei îndrăciți" (alienați mintal). Pentru același tip de tulburare psihică, în popor erau folosite și alte plante: rută, avrămească, cristienească, odolean, chica dracului, buruiana vinului ș.a.; *cf.* Gheorghe Brătescu – „Etnomedicina bîrlădeană în 1885", în vol. *Retrospective medicale*, Editura Medicală, București, 1985, p. 71.
25. V. Ioniță – *Metafore ale graiurilor din Banat*, Editura Facla, Timișoara, 1985, pp. 164-165.
26. Mircea Eliade – *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974, pp. 399-401.
27. Ioan Petru Culianu – *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, Editura Nemira, București, ediția a II-a, 1996, pp. 76, 110, 125; Dieter Martinetz, Karlheinz Lohs – *Poison, Sorcery and Science*, Leipzig, 1987, pp. 70-71; Pierre Ferran, *Le livre des herbes étrangleuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, 1969, pp. 212-213, 267-268; Mircea Eliade – *De la Zalmoxis...*, *ed. cit.*, pp. 25 și urm.
28. În medicina populară românească sînt folosite de asemenea „cînipă sălbatică" și „cînepioară" (*Eupatorium cannabinum*); *cf.* Gh. Brătescu, *op. cit.*, p. 76.
29. Vasile Pârvan – *Getica*, Editura Meridiane, București, 1982, p. 89. Într-adevăr, în zona cuprinsă între fluviile Tyras, Borysthenes și Istru locuiau sciți și geți, aceștia din urmă denumiți *tyregeți* (*cf.* Strabon, *Geografia*, VII, 3, 17).

30. Felicia Vanț-Ștef – *Note* la Herodot, *Istorii*, IV, Editura Științifică, București, 1961, p. 519.
31. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă. O interpretare a Sabatului*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 170.
32. Erwin Rohde – *Psyché*, Editura Meridiane, București, 1985, p. 223, n. 1.
33. Jean Coman – „Zalmoxis", în *Zalmoxis*, II, Paris, 1939, p. 106.
34. Mircea Eliade – *De la Zalmoxis..., ed. cit.*, p. 57 ; *Idem – Shamanism, ed. cit.*, p. 390.
35. I.H. Crișan – *Spiritualitatea geto-dacilor*, Editura Albatros, București, 1986, p. 389.
36. Mircea Eliade – *Shamanism*, *ed. cit.*, pp. 394-402.
37. Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 89.
38. Constantin Daniel – „Zalmoxis, ucenicii săi şi claustrarea", în *Luceafărul*, nr. 6-7, 1984.
39. Constantin Daniel – *Scripta aramaica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 226.
40. Valer Butură, *op. cit.*, vol. I, pp. 219-220.
41. Jean Gimpel – *Revoluția industrială în Evul Mediu*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1983, p. 127.
42. Samuel Izsák – *Farmacia de-a lungul secolelor*, Editura Științifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 133.
43. V. Butură, *op. cit.*, vol. I, p. 72.
44. Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 89. Vezi și interdicția în popor de a dormi lîngă cînepa proaspăt recoltată.
45. C. Laugier – *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, 1925, p. 86.
46. C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache – *Sărbătorile poporului*, București, 1909, p. 8 ; V. Butură, *op. cit.*, vol. I, p. 72.
47. N. Leon – *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1903, p. 29.
48. D. Paulian – *Miscellanea. Studii de psihiatrie*, București, 1940, pp. 42-43.
49. I. Mușlea, Ov. Bârlea – *Tipologia folclorului, ed. cit.*, p. 542; B.P. Hasdeu – *Cuvente den bătrîni*, Bucureşti, 1984, vol. II, p. 18; *Legendele populare româneşti*, ediție Tony Brill, Editura Minerva, București, 1981, pp. 374 și urm. ; Tudor Pamfile – *Povestea lumii de demult*, București, 1913, pp. 152-155 ; Ioan Petru Culianu – *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Nemira, București, 1995, p. 265.
50. Valer Butură – *Enciclopedie..., ed. cit.*, vol. I, p. 250.
51. Vasile Pârvan – *Getica, ed. cit.*, p. 85.
52. Gh. Iordache – *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1985, vol. I, p. 245.
53. Ion Horațiu Crișan – *Spiritualitatea geto-dacilor*, Editura Albatros, București, 1986, p. 140.
54. Vezi Ion Ghinoiu – *Vîrstele timpului*, Editura Meridiane, București, 1988, p. 226.
55. Gr.G. Tocilescu – *Dacia înainte de romani*, București, 1880, p. 345.
56. Paul Bălă, Octavian Chețan – *Mitul creştin. Filiații şi paralele*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 70.
57. *** *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York & London, 1974, p. 159.

58. H. Jeanmaire – *Dionysos*, Payot, Paris, 1951, p. 23.
59. René Girard – *Violența și sacrul*, traducere de Mona Antohi, Editura Nemira, București, 1995, p. 145.
60. Vezi Walter F. Otto – *Dionysos*, Paris, 1969, pp. 152 şi urm.
61. Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 223, n. 1.
62. Walter F. Otto, *op. cit.*, pp. 164-165, şi H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 22-23.
63. I.I. Russu – „Aesculapus. Contribuție la istoria medicinei", în vol. *Istoria medicinei*, Editura Medicală, Bucureşti, 1957, pp. 9-24. N. Igna îl considera pe Asklepios „un zeu trac grecizat", *cf. Cultul lui Esculap şi al Higiei. Cu specială privire la Dacia Superioară*, Cluj, 1935, p. 13.
64. Frunzele acestei plante foarte toxice (*Folium stramonii*) conțin alcaloizi (hiosciamina, scopolamina ș.a.); acțiune farmacologică: similară cu aceea a frunzelor de mătrăgună.
65. Nicolae Vătămanu – *Originile medicinei românești*, Editura Medicală, București, 1979, pp. 23-28, 44.
66. V.A. Urechia – *Codex Bandinus*, București, 1895, pp. CLVII-CLVIII.
67. Mircea Eliade – *Shamanism*, *ed. cit.*
68. Mircea Eliade – *De la Zalmoxis...*, *ed. cit.*, p. 196.
69. *Idem*, pp. 200-204; vezi și Carlo Ginzburg, *op. cit.*, pp. 203 și 196.
70. Călușarii administrează bolnavilor şi ingerează ei înșiși mari cantități de pelin (*Artemisia absinthium*). Ei „toacă în gură fără încetare pelin", spun informatorii populari (*cf.* Horia Barbu Oprișan, *Călușarii*, Editura pentru Literatură, București, 1989, pp. 119, 165 ș.a.). Or, așa cum au stabilit farmacologii, luat în doze mari, pelinul „este convulsivant, cu tulburări de sensibilitate (hiperstezie generalizată), ameţeli, prostrație cu somnolență, tremur (mai ales al limbii), depresie, vertij cu tendință de a cădea pe spate, spasme ale feței" (*cf.* Mihai Neagu – „Noi contribuţii de etnofitoterapie homeopatică", în vol. *Retrospective medicale*, Editura Medicală, București, 1985, p. 83).
71. În vol. *Istoria medicinei*, Editura Medicală, București, 1957, p. 241.
72. Asemănarea dintre viziunile vrăjitoarelor medievale în timpul *Sabat*-ului și cele reprezentate de Hyeronimus Bosch în picturile sale i-au făcut pe destui cercetători să se întrebe dacă pictorul nu-şi inflama imaginația (ca şi vrăjitoarele) cu o substanță halucinogenă (vezi Robert Delevoy – *Bosch*, Éditions Albert Skira, Genève, 1960, pp. 73-76). Dacă acceptăm această supoziție, atunci se pare că substanța folosită de Bosch era extrasă din fructe de mandragora. Este simptomatică prezența „centrală" a acestora în multe dintre tablourile sale: *Corabia nebunilor*, *Grădina deliciilor*, *Ispitele Sf. Anton*, *Sf. Ieronim în rugăciune*, *Sf. Ioan Botezătorul în deşert* ș.a.
73. Ioan Petru Couliano – *Eros et Magie à la Renaissance. 1484*, avec une préface de M. Eliade, Flammarion, Paris, 1984, pp. 206 şi urm., şi Eusèbe Salverte – *Des sciences Occultes ou Essais sur la Magie, les Prodiges et les Miracles*, Paris, 1843, pp. 289 şi urm.
74. Gheorghe Pavelescu, *op. cit.*, pp. 74-75; poveste publicată de Elena Niculiță-Voronca în revista *Ion Creangă*, VI, 1913, pp. 305-306; Adrian Fochi – *Datini şi eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, București, 1976, pp. 145 şi 328-329; Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea – *Tipologia folclorului*, *ed. cit.*, p. 248.
75. Adrian Fochi – *Datini şi eresuri populare...*, *ed. cit.*, p. 212; I. Muşlea, Ov. Bârlea – *Tipologia folclorului*, Editura Minerva, București,

1970, p. 358; Ion Ghinoiu – *Vîrstele timpului*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1988, p. 129.
76. Valer Butură, *op. cit.*, vol. I, p. 142; vol. II, p. 54; Sim.Fl. Marian – *Sărbătorile la români*, Bucureşti, 1899, vol. II, pp. 165-166.
77. Andrei Oişteanu – *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 35. Vezi şi Félix Buffière – *Miturile lui Homer şi gîndirea greacă*, traducere şi prefaţă de Gh. Ceauşescu, Editura Univers, Bucureşti, 1987, pp. 407 şi 623.
78. Este vorba fie de planta *Laserpitium pruthenicum*, fie de *Thalictrum minus*; ambele plante sînt numite în popor „somnoroasă" şi ambele sînt folosite pentru efectul lor narcotic.
79. Mircea Eliade – *Shamanism*, *ed. cit.*, p. 395.
80. Ion Muşlea, Ov. Bârlea – *Tipologia folclorului*, *ed. cit.*, p. 265.
81. I.-A. Candrea – *Floklor medical român comparat*, Bucureşti, 1944, p. 150.
82. Valer Butură, *op. cit.*, vol. I, p. 142.
83. Gheorghe Brătescu – *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română (1581-1820)*, Editura Medicală, Bucureşti, 1989, p. 226.
84. B.P. Hasdeu – *Etymologicum Magnum Romaniae*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, vol. I, p. 324.
85. Elena Sevastos – *Literatură populară*, Editura Minerva, Bucureşti, 1990, vol. I, p. 80.
86. N. Leon, *op. cit.*, p. 96.
87. A. Sacerdoţeanu – „Însemnări pentru doftorii, copiate în 1788 de Florea Copilu", în vol. *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, Bucureşti, 1970, pp. 175-177.
88. B.P. Hasdeu, *Etymologicum...*, *ed. cit.*, vol. I, p. 325.
89. Nicolae Vătămanu – *Medicină veche românească*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 184.
90. La începutul aceluiaşi secol XVIII, Dimitrie Cantemir (*Istoria ieroglifică*) folosea un limbaj similar pentru a defini *ypohondria* („boala care sminteşte fantezia"), *melanholia* („boala de voia rea, pătimirea întristării"), *nebunia* („întunecarea minţii").
91. Nicolae Vătămanu – *Medicină veche românească*, *ed. cit.*, p. 184.
92. A. Sacerdoţeanu, *op. cit.*, p. 171.
93. În timpul războiului ruso-turc, pentru a fi mai combativi, mai viguroşi şi mai curajoşi, soldaţilor turci li se distribuia *maslach* – o băutură amestecată cu opiu; *cf.* Eusèbe Salverte, *op. cit.*, p. 277.
94. Dimitrie Cantemir – *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediţie Virgil Cândea, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, p. 463; vezi şi p. 389.
95. Lazăr Şăineanu – *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, Bucureşti, 1900, vol. II, p. 10.
96. Tudor Pamfile – *Mitologie românească. Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, 1916, p. 298.
97. Sensul acestor două vocabule este controversat. Pentru Al. Rosetţi, *ediţă* = „pui de capră, femelă, iadă, cu sufixul -iţă". Sim.Fl. Marian apropie vocabula de *iederiţă* (derivat din *iederă*). Pentru Nicolae Vătămanu, ambele vocabule sînt misterioase şi preluate din alte limbi. După opinia mea, *ediţi* (în alte variante *idiţă*, *iediţă*, *iudiţă*) este corupt din *iudiţă* – un apelativ al şarpelui (şerpoaicei), receptat

ca un demon din „armata" lui Iuda sau ca o ipostază feminină și sauromorfă a acestuia (vezi mai sus, capitolul *Motive și semnificații mitice în colinda tip „Furarea astrelor"*). *Prestiți* (în alte variante *păstriță*, *pestriță* etc.) este o formă metatetică a adjectivului *pestriță*, probabil cu sens figurat: prefăcută, vicleană, rea.

98. Moses Gaster – *Chrestomație română*, Leipzig/București, 1891, vol. II, p. 138.
99. E. Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903, p. 843.
100. Ov. Densusianu – *Limba descîntecelor* (1930-1934), în *Opere*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 262.
101. G.Dem. Teodorescu – *Poezii populare române*, Editura Minerva, București, 1982, pp. 461 și urm.; Sim.Fl. Marian – *Sărbătorile la români*, vol. II, București, 1899, p. 199; Al. Rosetti – *Limba descîntecelor românești*, Editura Minerva, București, 1975, p. 86; N. Leon, *op. cit.*, p. 108.
102. M. Lupașcu – *Medicina babelor*, București, 1890, p. 82.
103. De regulă, contra mușcăturilor de șarpe, descîntătoarele foloseau nuiaua de alun (ca „naș al șarpelui"), și diverse „buruieni": mutătoare sau împărătească, avrămească, bozie ș.a.; *cf.* Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 844, și G.Dem. Teodorescu, *op. cit.*, pp. 459-461.
104. Teriaca era folosită încă din Antichitate pentru a vindeca mușcăturile animalelor veninoase (gr. *therion* = animal sălbatic). Preparatul conținea multe ingrediente (remedii efective sau magice). În afară de opiu (ingredientul principal și cel mai activ), teriaca trebuia să conțină și carne de viperă, căreia i se atribuia calitatea de a neutraliza veninul (*cf.* unui principiu al magiei: *similia similibus curantur*). Pliniu descrie o rețetă de teriacă, „gravată în versuri în templul lui Esculap din Cos", care era folosită ca „antidot împotriva tuturor animalelor veninoase, cu excepția aspidei" (*Naturalis Historia*, XX, 264; *cf.* 142, p. 75).
105. Zoe Petre – *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 230.
106. George Volceanov, Ana-Dolores Doca – *Dicționar de argou al limbii engleze*, Editura Nemira, București, 1995, p. 129.
107. Constantin Frosin – *Dicționar de argou francez-român*, Editura Nemira, București, 1996, p. 90.
108. Lazăr Șăineanu – *Influența orientală asupra limbei și culturei române*, București, 1900, vol. I, pp. 216-217.
109. Alexandru Russo – *Scrieri*, publicate de Petre V. Haneș, Ediția Academiei Române, București, 1908, p. 18.
110. Alexandru Ciorănescu – *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I.O., București, 2002, p. 24 [prima ediție în spaniolă: Universitatea din La Laguna, 1958-1959].
111. Nicolae Vătămanu – *Originile medicinei românești*, Editura Medicală, București, 1979, p. 120.
112. *Idem*, pp. 127-128.
113. Nicolae Filimon – *Ciocoii vechi și noi*, ediție îngrijită de Domnica Filimon, studiu introductiv de Șerban Cioculescu, Editura Albatros,

Bucureşti, 1987, pp. 75, 69, 239, şi Radu Rosetti – *Amintiri*, vol. I, *Ce-am auzit de la alţii*, ediţie îngrijită şi prefaţată de Mircea Anghelescu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996, p. 62.
114. Radu Rosetti – *Amintiri*, *ed. cit.*, p. 109.
115. Jules Michlet – *Istoria revoluţiei. Scrieri alese*, vol. II, antologie de Angela Cismaş, Editura Minerva, Bucureşti, 1973, pp. 360-361. Mulţumesc istoricului Adrian Niculescu pentru semnalarea acestui pasaj.
116. Dimitrie Cantemir – *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea şi scăderea lui*, traducerea în română de dr. Ios. Hodosiu, Bucureşti, 1876, p. 377.
117. Lazăr Şăineanu – *Influenţa...*, vol. I, p. 217.
118. Pierre Ferran – *Le livre des herbes étrangleuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, Paris, 1969, p. 235.
119. Dimitrie Cantemir – *Istoria Imperiului Ottomanu*, *ed. cit.*, pp. 371, 376-377.
120. Dimitrie Cantemir – *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediţie Virgil Cândea, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, p. 389, şi Dimitrie Cantemir – *Istoria Imperiului Ottomanu*, *ed. cit.*, p. 378.
121. Dimitrie Cantemir – *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, *ed. cit.*, p. 389.
122. Dimitrie Cantemir – *Istoria Imperiului Ottomanu*, *ed. cit.*, p. 378.
123. George Volceanov, Ana-Dolores Doca – *Dicţionar de argou al limbii engleze*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 205, şi Constantin Frosin – *Dicţionar de argou francez-român*, Editura Nemira, Bucureşti, 1996, p. 101.
124. Vezi revista *Şezătoarea*, vol. II, nr. 5-6, 1893, p. 116.
125. *Cartea celor o mie şi una de nopţi*, traducere Haralambie Grămescu, Tedit FZH, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 64, şi vol. II, p. 234.
126. Petre Ispirescu – *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timişoara, 1984, p. 287.
127. Waldemar Deonna – *Le symbolisme de l'œil*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1965, pp. 301-302.
128. Gheorghe Pavelescu – „Aspecte din spiritualitatea românilor transnistreni", în *Sociologie Românească*, V, 1-6, Bucureşti, 1943, p. 116.
129. Aurel Iana – „Înmormîntarea la români. Credinţe şi datini din părţile Oraviţei", în *Familia*, an XXV, Oradea, 1889, pp. 434-436.
130. Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea – *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970, p. 520.
131. Ivanichka Georgieva – *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishers, Sofia, 1985, p. 35.
132. Vasile Alecsandri – *Opere*, vol. V, *Teatru*, ediţie îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Editura Minerva, Bucureşti, 1977, p. 82, şi G. Călinescu – *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ediţia a II-a, îngrijită de Al. Piru, Editura Minerva, Bucureşti, 1986, p. 314.
133. Mihail Eminescu – „«Cumpăna» şi compensarea muncii", articol publicat în *Timpul*, în 1881; *cf.* Mihail Eminescu, *Chestiunea evreiască*, antologie de D. Vatamaniuc, Editura Vestala, Bucureşti, 1998, p. 159.

134. Andrei Oișteanu – *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Editura Humanitas, București, 2001, capitolul „Legenda otrăvirii băuturilor", pp. 173-183.
135. Gheorghe Pavelescu – *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945, p. 55.
136. Motivul este atît de puternic, încît a pătruns chiar și în unele basme culte. În *Vrăjitorul din Oz*, de pildă, la intrarea în „lumea de dincolo", în ținutul vrăjitorului, eroii imaginați de Frank Baum cad într-un somn letargic pe un „cîmp cu maci ucigători".
137. *** *Arhondologia Moldovei*, amintiri și note contemporane de Paharnicul Constantin Sion, Tipografia Buciumului, Iași, 1892.
138. Adrian Majuru – *Bucureștiul albanez*, Editura Ararat, București, 2002, p. 52.
139. Adrian-Silvan Ionescu – *Moda românească (1790-1850). Între Stambul și Paris*, Editura Maiko, București, 2001, p. 23.
140. Mihai Lupescu – *Din bucătăria țăranului român*, Editura Paideia, București, 2000.
141. Ioan Petru Culianu – *Eros și magie în Renaștere, 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 1999.
142. Pliniu, *Naturalis Historia*, vol. IV, *Remedii vegetale*, ediție îngrijită de Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2003.
143. Tot un scriitor roman din secolul I e.n. vorbește despre o plantă halucinogenă care „provoacă veselie" și care „se găsește pe malurile fluviului Borysthene [Nipru]", adică în zona de contact dintre sciți și traci. Este vorba de Pliniu cel Bătrîn, care a descris planta *gelotophyllis* („frunza care provoacă rîsul"). „Poțiunea sa cu vin și mir – scrie el – provoacă tot felul de vedenii și un rîs care nu se potolește" decît prin administrarea unui alt remediu. Tot în categoria ierburilor „cu efect ilariant" Pliniu mai amintește de planta psihotropă *dionysonymphas* („mireasa lui Dionysos"), „deoarece se potrivește foarte bine cu vinul". El pare să fi preluat astfel de informații despre „ierburi magice" de la „Pitagora și Democrit, care au călcat pe urmele magilor persani" (*Naturalis Historia*, XXIV, 156-165; *cf.* 142, pp. 195-196).
144. *Pictori evrei din România (1848-1948)*, studiu introductiv și selecția lucrărilor de Amelia Pavel, Editura Hasefer, București, 1996, ilustrația nr. 3.
145. G. Călinescu – *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ediția a II-a, îngrijită de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1986.
146. T. Săveanu Sanciuc – „Inscripția unui capac de vas farmaceutic găsit la Mangalia", *Revista istorică română*, 1943.
147. Alexandru Macedonski, *Opere*, studiu introductiv și ediție îngrijită de Adrian Marino, Editura pentru Literatură, București, vol. I și II, *Poezii*, 1966, și vol. VI, *Nuvele, schițe și povestiri*, 1973.

VIII. Graiul îngerilor

„Cel care a creat totul a dat cuvîntului deosebitul privilegiu de a fi mijlocitor între creator şi creat, dar şi de a face distincţia între unul şi celălalt."

Philon din Alexandria, secolul I e.n.

1. Lingua adamica

Cartea lui Andrei Pleşu *Limba păsărilor* (1) se deschide cu un eseu omonim, în care autorul încearcă să spună în limba oamenilor strania poveste a limbii îngerilor. Este limba în care Dumnezeu a numit şi astfel a creat toate componentele lumii. Este limba învăţată în Paradis de Adam, cu care el însuşi a participat – în felul său – la actul genezei: „Şi a pus Adam nume tuturor dobitoacelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor cîmpiei" (*Facerea*, II, 20). Un atribut divin, transmis din gură în gură urmaşilor lui Adam, dar ulterior – cu ocazia înălţării Turnului Babel –, considerat a fi necuvenit şi retras omului de către un Dumnezeu invidios şi înspăimîntat de puterea propriei sale creaturi.

De-a lungul secolelor, diferiţi cărturari au încercat să demonstreze faptul că limba originară, *Ur-sprache*, a fost una sau alta dintre limbile cunoscute: ebraica Bibliei (Părinţii Bisericii nu s-au îndoit de acest lucru; „Numai ebraica era pură, de vreme ce era anterioară păcatului"; 22, p. 87) sau greaca, araba, persana, turca, flamanda, franceza, suedeza, daneza şi chiar basca.

Limba română nu putea să lipsească de la această acerbă competiţie internaţională. Iată ce ştiri halucinante pot fi citite despre „o carte ca o bombă", într-un cotidian central de mare tiraj, în anul de graţie 1996: „La Piteşti, în Editura Brio Star, a început tipărirea unei lucrări în zece volume, rod al cercetărilor de peste 30 de ani întreprinse de prof. T. Diaconu şi dr. I. Stanciu". Teza acestei „lucrări fundamentale, structurată şi argumentată ştiinţific" este că „prima limbă vorbită, în care comunica perechea primordială, Adam şi Eva, a apărut pe teritoriul ţării noastre şi nu a fost alta decît româna străveche. Limba Bibliei şi a

57. *„Şi a pus Adam nume tuturor dobitoacelor"*
(frescă, Mănăstirea Sucevița, 1595)

Vedelor indiene a avut la origine încifrarea de către sacerdoți a românei adamice. Tot din spațiul carpato-danubian ar fi pornit: latina, greaca, slavona, idiomurile indo-europene și toate celelalte limbi, dialecte și graiuri cunoscute. În aceeași vatră s-ar fi manifestat epicentrul culturii universale, în care își au rădăcinile cea egipteană, indiană, babiloniană, persană, chineză, greacă etc." (Marin Ioniță – „Adam și Eva au vorbit românește!", în *România liberă*, 19 februarie 1996). Am citat mai mult din acest articol pentru a arăta că protocronismul românesc continuă să dăinuie și încă în formele cele mai radicale și ridicole. Limba română a intrat în competiție mai tîrziu, dar în forță.

2. *Experimentele suveranilor*

După cum se vede, patriotismele locale și orgoliile naționale n-au încetat să alimenteze disputele privind *limba originară*. De-a lungul timpului însă, din cauza lipsei unor argumente convingătoare și a sterilității polemicilor, s-a recurs la o legendară metodă experimentală.

Eseul lui Andrei Pleșu începe cu o astfel de legendă istorică, pusă pe seama regelui Frederic cel Mare al Prusiei. Se spune că acesta ar fi izolat doi nou-născuți și ar fi ordonat să fie crescuți în condiții princiare, dar nimeni să nu vorbească cu ei sau în preajma lor. Speranța suveranului era ca dintr-un înnăscut imbold de comunicare, cei doi copii – necontaminați lingvistic din exterior – să înceapă spontan să vorbească în limba primordială a umanității, cea de dinaintea construirii Turnului Babel. După cîțiva ani însă, experimentul a eșuat în mod lamentabil, pentru că – deși n-au dus lipsă de nimic – copiii au murit fără să fi rostit vreun cuvînt. După cum inspirat comentează Andrei Pleșu, „Frederic cel Mare n-a aflat, prin urmare, nimic despre limba originară. Dar a aflat – cu un preț pe care numai regii îl pot plăti – ceva mult mai important: că limbajul nu e o *anexă* a condiției umane, o piesă auxiliară în economia ei biologică și socială; limbajul e, pentru om, o realitate de același rang cu hrana și aerul: e nutritiv și, ca atare, *vital*" (1, p. 10).

Probabil că, din grabă, Andrei Pleșu a făcut o confuzie. Avînd în vedere caracterul monarhului și spiritul epocii, cred că isprava de mai sus (fie ea autentică sau legendară) trebuie pusă pe seama împăratului german Frederic al II-lea (1220-1250), și nu pe seama regelui prusac cu același nume, Frederic al II-lea (1712-1786), zis și „cel Mare". Această corecție nu prezintă mare importanță, atîta timp cît nici datele problemei, nici concluzia ei nu se modifică semnificativ. Mai important este faptul că împăratul german din secolul al XIII-lea este departe de a fi singurul suveran despre care tradiția spune că ar fi apelat la un astfel de experiment. De fapt, pare a fi vorba de un răspîndit motiv legendaro-istoric (rămîne de văzut în ce măsură avem de-a face cu un motiv mitic istoricizat sau cu un fapt istoric mitizat).

Moshe Idel a pus în lumină faptul că acest motiv istorico-legendar a fost vehiculat în scrierile lor de filozofi și cabaliști evrei din sudul Europei medievale (mai ales de cei din Italia). Este vorba de cabaliști din secolele XII-XIII (Abraham Ibn Ezra, Hillel Ben Shemuel, Abraham Abulafia etc.) pînă la cei din secolul al XVII-lea (Aaron Berakhiah, Ovadia Profetul etc.). De pildă, cabalistul

cunoscut sub numele de Rabbi 'Ovadia Profetul descrie un experiment de izolare a doi nou-născuți la curtea regelui biblic Ben Hadad (secolul al IX-lea î.e.n.), suveran al țării Aram, Siria de astăzi (vezi *1 Regi*, XX, 1). Se spune că, după șapte ani de izolare, cei doi copii au început spontan să vorbească limba ebraică (2).

La aproape trei secole după domnia împăratului german Frederic al II-lea, suveranul Scoției, James al IV-lea (1488-1513), a izolat, de asemenea, doi prunci pe insula Inchkeith. El i-a lăsat acolo în grija unei femei mute, în speranța că – după cîțiva ani – copiii vor începe de la sine să vorbească în „limba paradiziacă". Și de data aceasta, experimentul a avut o finalitate concretă: conform tradiției, cei doi copii abandonați pe insulă ar fi început subit să vorbească în limba ebraică.

Nu trebuie să ne surprindă acest rezultat, dacă îl punem în legătură cu spiritul epocii. Să nu uităm faptul că James al IV-lea a domnit în plină Renaștere, într-o epocă în care mulți cărturari creștini învățau limba ebraică și studiau *Cabala* și *Talmudul*. Or, unele legende talmudice conțineau miteme asemănătoare: izolat fiind, copilul Abraham începe să vorbească în „sfînta limbă ebraică" (3). Pusă pe seama regelui scoțian James al IV-lea, isprava a fost contaminată de *Zeitgeist*. Cărturarii contemporani suveranului scoțian erau cabaliști creștini care susțineau că „îngerii nu înțeleg decît ebraica" (precum renascentistul Pico della Mirandola), sau că „în limba ebraică a vrut Dumnezeu să-și transmită secretele oamenilor" (precum renascentistul Johann Reuchlin).

O legendă similară cu cele de mai sus se referă la împăratul mogul Akbar (1556-1605), dar contextul cultural-istoric este, în acest caz, complet diferit. În felul său, Akbar Han împărtășea religia islamică, dar nu era deloc convins că ar fi cea mai bună dintre confesiuni. De aceea, pe parcursul a cîtorva decenii, el a organizat nenumărate controverse doctrinare, la care-i invita să participe pe cei mai renumiți teologi creștini, musulmani, mozaici, zoroastrieni, budiști etc. El a instituționalizat disputa teologică și, în 1575, a construit un palat special (numit *'Ibadat Khana*, localizat la Fathpur, lîngă Agra – capitala imperiului), menit anume să găzduiască astfel de controverse religioase. Profund nemulțumit de multitudinea confesiunilor împărtășite în lumea întreagă și de dușmăniile pe care acestea le generează, Akbar Han avea ambiția de a stabili care este credința religioasă „cea mai autentică", pentru a o adopta el însuși și toți supușii săi.

Iată ce dorea împăratul mogul, după cum consemna în 1580 misionarul iezuit Antonio Monserrate, trimis la Fathpur în încercarea de a-l converti la creștinism: „Vreau ca într-o zi să fie adunate cărțile tuturor doctrinelor religioase, iar teologii să se

întîlnească și să se dispute – astfel încît eu să-i pot urmări – pentru a stabili care este cea mai puternică și cea mai autentică dintre religii" (4).

Dat fiind că nici una dintre confesiunile cunoscute nu a satisfăcut pretențiile religioase ale hanului Akbar, acesta a convocat, în 1582, un consiliu al teologilor și a înființat o religie nouă, sincretică (o stranie combinație de islamism, hinduism, zoroastrism și alte doctrine religioase), pe care a intitulat-o *Din Ilahi* („Credința adevărată").

Tradiția spune că, în perioada în care căuta încă printre religiile cunoscute pe „cea mai autentică", suveranul mogul ar fi apelat la experimentul cunoscut: a ales treizeci de nou-născuți, i-a izolat și a dispus să fie crescuți de oameni care nu aveau dreptul să le vorbească. Akbar și-a propus să adopte religia acelui popor a cărui limbă va fi vorbită în mod spontan de către copiii izolați. El era convins că religia legitimată în acest fel de „vocea naturii" trebuie să fie „adevărata religie". Finalul acestei experiențe a fost comentat de Sir J.G. Frazer, cu o ușoară ironie englezească în subtext: „Rezultatul experimentului a confirmat filozofia sceptică a împăratului mogul: copiii – ni se spune – n-au vorbit vreo limbă anume și, ca atare, suveranul a continuat să nu împărtășească vreo religie anume" (5).

Nu știu dacă se poate vorbi despre o origine comună, despre un *pattern* care să fi generat toate aceste legende, atribuite în Evul Mediu mai multor monarhi europeni și asiatici. Deocamdată, se poate doar constata că cea mai veche atestare a acestui *topos* legendaro-istoric se găsește în *Istoriile* lui Herodot (secolul al V-lea î.e.n.) și se referă la un suveran egiptean, Psammetihos, care a domnit în secolul al VII-lea î.e.n.

Vrînd să știe cine au fost „cei dintîi dintre toți oamenii", Psammetihos (664-610 î.e.n.) a încredințat unui păstor de capre doi prunci, care urmau să fie crescuți izolați, într-o colibă goală a stînei, fiind alăptați de capre. Suveranul vroia astfel să afle „care va fi prima vorbă pe care o vor rosti copiii, după ce vor trece de vîrsta gînguritului fără noimă". Într-o zi, după vreo doi ani de completă izolare, cei doi copii au început să strige cuvîntul *bechos*, care înseamnă „pîine" în limba frigiană (6). „În acest fel – conchide Herodot –, încredințați prin dovada faptelor, egiptenii au căzut la învoială că frigienii sînt mai vechi decît ei." (*Istorii*, II, 2)

Istoricul grec susține că a auzit această poveste „de la preoții lui Hephaistos din Memfis", dar că i-a verificat autenticitatea ascultînd și versiunile celor din Teba și Heliopolis. Probabil că toate aceste informații legate de sursa relatării sînt oferite de Herodot pentru a convinge cititorul că este vorba, într-adevăr, de o legendă a egiptenilor, și nu – cum s-ar putea crede – de o

poveste patriotică imaginată de greci și doar pusă pe seama egiptenilor. Totuși, este atestată și o versiune elenă a acestei legende, în care cei doi copii nou-născuți, aleși de Psammetihos, ar fi fost crescuți și alăptați de cîteva femei cărora – pentru a nu vorbi de față cu pruncii – le-ar fi fost tăiate limbile (vezi submotivul „doica-mută" și în legenda scoțiană comentată mai sus).

3. *Expunerea / izolarea pruncilor*

La o privire superficială, s-ar putea crede că acest motiv mitic este înrudit cu cel al „expunerii (abandonării) pruncului" pe malul apei sau în peșteră – un mitem cu o bogată bibliografie folclorică și mitologică, avînd ca protagonist „eroul-copil" (Moise, Abraham, Sargon, Romulus și Remus, Perseu, Oedip, Paris, Cyrus, Amirani, Kullervo etc.) sau „zeul-copil" (Zeus, Horus, parțial Isus etc.).

De regulă, cele două motive mitice nu sînt paralele. Cîteodată se intersectează. Unele submotive par să coincidă (izolarea pruncului, alăptarea lui de către un animal sau de către o doică străină etc.), dar aspectele esențiale sînt complet diferite. Rareori se întîmplă ca ele să se suprapună, ca în cazul de excepție al unei legende talmudice: pruncul Abraham a fost ascuns la naștere într-o peșteră, pentru a nu fi ucis de regele Nimrod (asemănător cu pruncul Isus, pentru a nu fi ucis de regele Irod; cu pruncul Moise, pentru a nu fi ucis de Faraon etc.). După mai mulți ani, cînd i s-a permis să iasă afară, copilul Abraham a început în mod spontan să vorbească în „sfînta limbă ebraică" (3).

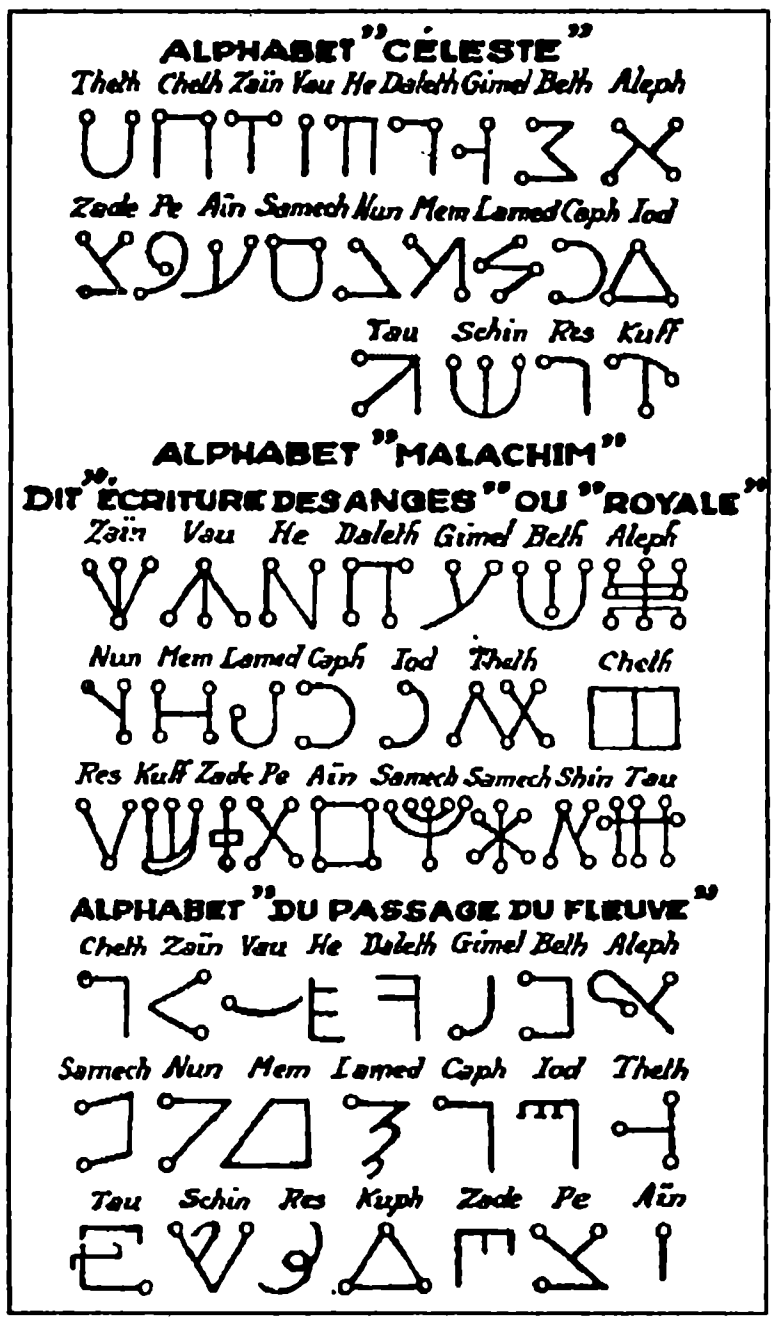
În cadrul primului mitem, copilul izolat este anonim și lipsit de destin. În cadrul celui de-al doilea, dimpotrivă, elementele miraculoase legate de nașterea copilului expus (la malul apei, într-o peșteră) anunță destinul de excepție al unei mari personalități (întemeietor, legiuitor, reformator, civilizator etc.).

Primul motiv mitic este întors cu fața spre trecut: *recuperarea limbii originare*. Cel de-al doilea, dimpotrivă, are fața întoarsă spre viitor: *destinul prodigios al eroului / zeului*. Referindu-se la acest din urmă *topos*, C.G. Jung vorbește chiar despre *the futurity of the child-archetype* (7).

4. *Cartea lui Solomon*

Conform tradiției talmudice, există un *alfabet celest* (o *scriere a îngerilor*) și, ca atare, *lingua adamica* are și o formă scrisă, cu virtuți la fel de puternice ca forma rostită: „O singură literă scrisă incorect – se afirmă în *Talmud* – poate distruge Universul". Scrisă corect însă, aceeași literă poate să-l creeze. Conform tradiției,

„Universul este o carte uriașă" (Mohyddin ibn-Arabî); toate tainele lui sînt consemnate în *Cartea înțelepciunii lui Dumnezeu*. Nu este întîmplător faptul că această *carte a tainelor* a fost gravată în safir anume de Arhanghelul Raziel – „îngerul ținuturilor secrete și căpetenia misterelor supreme" (8), îngerul al cărui nume teoforic (*Razi-El*) înseamnă chiar „Secretul lui Dumnezeu".



58. *Alfabetul îngerilor*

Conform tradiției ebraice, „Cartea lui Raziel" (*Sefer Raziel*) sau „Cartea secretelor" (*Sefer ha-Razim*) i-ar fi fost înmînată în Paradis lui Adam, de la care ar fi ajuns la Enoh, apoi la Noe, la Sem, la Abraham, la Iacob, la Levi, la Moise, al Iosua și, în final, la Solomon. Conform altor versiuni ale legendei, nu Adam ar fi fost cel care a primit – din mîna îngerului – *Cartea înțelepciunii lui Dumnezeu*, ci Enoh (*cf.* versiunea slavonă a *Cărții lui Enoh*, 33) sau Isaia (*cf.* apocalipsa timpurie *Viziunea lui Isaia*), sau chiar Noe (*cf.* textul *Sepher Noah* din literatura rabinică medievală) (9).

Oricare a fost – conform diverselor tradiții – personajul biblic inițial, cu care s-a deschis șirul celor care au intrat în posesia *Cărții lui Dumnezeu*, la capătul celălalt al șirului s-a aflat invariabil înțeleptul rege Solomon (970-931 î.e.n.), patronul tuturor vrăjitorilor, inclusiv al solomonarilor din tradiția folclorică românească (10). Spre deosebire de toți predecesorii săi, Solomon a retranscris în limbaj popular *Cartea lui Raziel* (devenită *Cartea lui Solomon*), pe care a făcut-o publică nu prin multiplicare, ci prin expunerea ei în cel mai public loc: i-a gravat textul în piatră, pe stîlpii de la poarta *Templului din Ierusalim*. Succesul cărții a fost enorm. În caz de boală, furtună, secetă etc., oamenii nu se mai închinau lui Iehova, ci apelau la *Cartea lui Solomon*, care conținea descîntece, leacuri și vrăji, rituri de chemare a îngerilor și de exorcizare a demonilor.

Rezumînd legende populare ebraice, Josephus Flavius scrie următoarele: „Dumnezeu l-a învățat [pe Solomon] arta de a combate demonii și priceperea de a-i vindeca pe oameni prin îndepărtarea lor. El a compus descîntece pentru lecuirea bolii,

lăsînd chiar și niște invocații care alungau duhurile rele și le împiedicau să se întoarcă". „Această metodă de vindecare mai are încă mare trecere la noi", scrie istoricul evreu în secolul I e.n. (*Antichități iudaice*, VIII, 2, 5; *cf.* 21, p. 435).

După cîteva secole de „democrație" și „liberalism" solomonian, autoritățile au decis că situația a devenit inacceptabilă și s-au grăbit s-o sisteze. Sub presiunea proorocului Isaia, regele iudeu Iezechia (727-689 î.e.n.) a distrus *Cartea lui Solomon*, repunîndu-l astfel pe Iehova în drepturile sale divine și reinstaurînd – doar pentru cîțiva inițiați – privilegiul cunoașterii „înțelepciunii lui Dumnezeu".

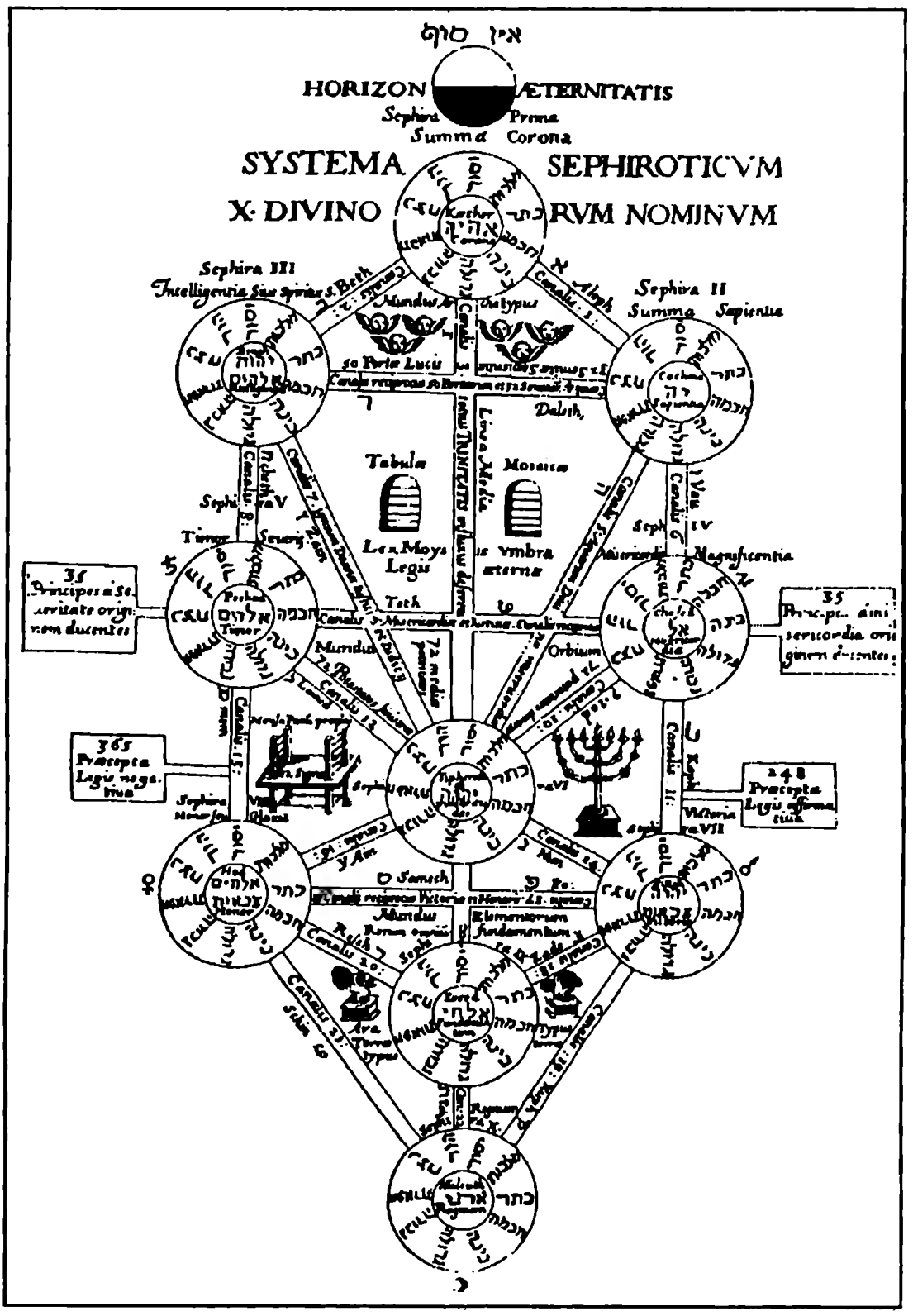
Lexiconul Suidas (secolul al X-lea e.n.) relatează episodul distrugerii „cărții de piatră" redactate de Solomon și se pare că tot la acest eveniment de referă un pasaj din *Vechiul Testament*. „El (Iezechia)... a sfărîmat stîlpii cu pisanii idolești" și altarele „Așerah" la care se închina regele Solomon (*2 Regi*, 18, 4). În *Talmud* nu se vorbește de „sfărîmarea", ci de „arderea" *Cărții lui Solomon* de către oamenii lui Iezechia, și tot în această formă a fost preluat motivul de *cronografele* bizantine (începînd din secolul al IX-lea), care au fost traduse în slavonă (din secolul al X-lea) și de aici în română (din secolul al XVII-lea). Astfel, într-un *hronograf* românesc din secolul al XVIII-lea, după ce se descrie marea înțelepciune a lui Solomon („dată de la Dumnedzău") și se inventariază calitățile sale taumaturgice („știa și cum va lega pre diavoli și cum îi chema pe numele lor și toate vrăjile"), se spune: „Că, de lovea boala pe vreun om, el să și lecuia cu aceale ierbi ce le dedeasă scrisoare Solomon, cît de o vreme mai uitasă oamenii a să închina lui Dumnedzău și a se ruga pentru boale, pînă stătu împărat Iezechie. Și văzînd că au părăsit oamenii a să închina și a să ruga lui Dumnedzău pentru boale, au trimis de au strîns toate cărțile acelea și le-au aruncat în foc, de au ars" (11).

5. *Cartea-copac*

Deținerea/cunoașterea „Cărții lumii" (*Liber Mundi*) este sinonimă, în toate tradițiile, cu deținerea/cunoașterea tainelor Universului. Această „carte totală" este, de regulă, în posesia Cosmocratorului, de la care alții fie – mai rar – o primesc („La început – spune o credință populară românească – Dumnezeu face doi îngeri: Mihail și Satanail, care sînt puși să citească dintr-o carte uriașă" [12]), fie – cel mai adesea – o fură. Într-un mit asiro-babilonian, demonul Zu sustrage zeului Enlil *Tăblițele destinului*, provocînd dezordinea în Univers prin „suspendarea normelor". Similar, într-o legendă indiană (*Bhâgavata-Purana*), prințul demonilor, Hayagriva,

profitînd de somnul lui Brahma, fură *Vedele*, provocînd astfel potopul universal.

Încălcarea interdicției de a citi „Cartea lumii" sau sustragerea ei sînt, de regulă, apanajul unui demon sau se produc (ca în cazul legendei biblice) la instigarea unui demon. Într-o legendă cosmogonică transilvană se spune că „de cînd hăul [= haosul], cînd lumea nu era plăsmuită", Dumnezeu și Dracul trăiau împreună în cer. Cînd Dumnezeu era ocupat cu facerea lumii, Dracul a încălcat interdicția și a intrat în „chilia oprită", în „odaia a douăsprezecea din fundul cerului", unde „pe o masă găsi el o carte mare, în care era scrisă înțelepciunea lui Dumnezeu". „Dracul – continuă legenda – se puse să cetească și ceti, curios cum era, șapte zile și șapte nopți întruna, pe nemîncate și nebăute. În lăcomia sa, ca să se facă atoateștiutor, uită că se apropie timpul cînd Atotputernicul se va sui la cer, și Dumnezeu îl află cetind. Atunci el îl alungă pe Dracul din cer." (13)



59. Copacul sefirotic *(gravură din* Oedipus Aegiptiacus, *de Athanasius Kircher, Roma, 1562)*

Legenda biblică a „păcatului originar" nu este decît formal diferită. După ce dobîndesc cunoașterea, intrușii sînt alungați din Paradis, chiar dacă interdicția nu este încălcată de un demon, ci de Adam și Eva ispitiți de un demon („șarpele cel de demult, care se cheamă Diavol și Satana"; vezi 14), și chiar dacă în locul *Cărții înțelepciunii lui Dumnezeu* este *Copacul cunoașterii*. Acesta din urmă nu este altceva decît ipostaza dendrologică a cărții. În pofida interdicției lui Dumnezeu și într-un moment de neatenție a acestuia, Adam și Eva gustă din „rodul pomului care crește în mijlocul grădinii" (15). „Atunci li s-au deschis ochii la amîndoi" și au devenit „la fel ca Dumnezeu, cunoscînd binele și răul." (*Facerea*, III, 1-7)

Acesta este un eveniment mitic extrem de important: din acest moment și din acest motiv, omul dobîndește posibilitatea de a cunoaște (pînă atunci, un privilegiu divin), dar tot de atunci și tot de aceea este alungat din Paradis (este separat deci de Dumnezeu) pentru a-și ispăși *păcatul originar* – concept fundamental în doctrinele celor trei „religii ale cărții" (mozaism, creștinism și islamism).

Ecuația *copac = carte* nu este o simplă speculație sau o interpretare simbolică abuzivă. Aceeași metaforă apare în viziunea unui alt personaj biblic, chiar dacă într-un text apocrif: purtat în ceruri de un înger, Enoh are viziunea unor copaci mirifici, care simbolizează științele sacre și secrete (*Cartea lui Enoh*, 27). Echivalarea simbolică dintre *carte* și *copac* transpare și în reprezentările cabalistice ale *Copacului sefirotic* (ebr. *sefer* = carte) sau în cele alchimice ale *Copacului filozofilor*. Metafora *frunze = pagini*, *copac = carte*, *grădină = bibliotecă* etc. este frecventă în tradiția medievală arabă ș.a.m.d.

6. *Cartea-hrană*

Imaginea cuplului primordial, dobîndind cunoașterea în urma ingerării fructului unui *copac-carte*, îmi sugerează o altă metaforă: *cartea-hrană*. Imaginea este doar aparent neobișnuită. Ea apare și în textul neotestamentar: „Atunci am luat cartea din mîna îngerului și am mîncat-o; și era în gura mea dulce ca mierea, dar după ce am mîncat-o pîntecele meu s-a amărît" (*Apocalipsa Sf. Ioan*, X, 10 – text scris pe insula Patmos în urmă cu 1900 de ani). Este un episod care a beneficiat de ilustrări celebre, printre care gravura din *Biblia de la Köln* (circa 1471) sau cea datorată lui Albrecht Dürer (1498) (16).

Plecînd de la ficțiunile mitice, *topos*-ul bibliofagiei a fost preluat de ficțiunile literare. Într-o celebră „pagină bizară", semnată

60. *„Am luat cartea din mîna îngerului şi am mîncat-o"*
(gravură de Albrecht Dürer, 1498, detaliu)

de Urmuz, Algazy „observă în stomacul lui Grummer că tot ce rămăsese bun în literatură fusese consumat și digerat". Dar, ulterior, Grummer este forțat să regurgiteze „toată literatura înghițită". Ce era intuiție ludică pură la Urmuz este erudiție livrescă rece la Umberto Eco. În romanul său *Numele trandafirului*, Jorge, bătrînul bibliotecar orb (personificare a lui Jorge Luis Borges), devorează misterioasa carte, ale cărei pagini erau unse cu otravă. Jorge moare, nu înainte de a incendia biblioteca mănăstirii.

Nu voi relua acum istoria și semnificația *bibliocidului*, subiect pe care îl comentez într-un alt studiu (17). Interesantă acum este observația că *ingerarea cărții* (ca orice tip de inițiere) poate avea efecte contradictorii: unul benefic, altul malefic. Gustînd din cartea-copacul cunoașterii totale, Adam și Eva dobîndesc înțelepciunea, dar își pierd dreptul de-a o folosi în Paradis. Cartea ingurgitată de Sf. Ioan e dulce ca mierea în gură, dar amară în pîntece. La fel, mauscrisul unicat din romanul lui Umberto Eco este un „elogiu al rîsului", dar – ingerat – el învenințează letal intestinele.

Dublul efect al cuvîntului este în funcție de modul cum e scris (sau rostit). „Omiterea sau adăugarea unei singure litere ar putea însemna distrugerea întregii lumi." (*Talmud*) Tehnicile *Cabalei (gematria, notarikon, temurah)* încercau să redescopere pierdutul „logos divin" în spatele celui profan. Scrisă de rabinul cabalist praghez Löw pe fruntea Golemului, o formulă magică (ebr. *emeth* = „adevăr") creează un antropoid artificial, dar îl și distruge atunci cînd o singură literă este ștearsă (ebr. *meth* = „mort") (23). Vulgarizată, ideea se regăsește și în pilda moralizatoare administrată de Esop filozofului Xantos: limba (gătită) poate fi cea mai dulce, dar și cea mai amară mîncare. La relația dintre hrană și cuvînt se referă și un aforism al lui Isus: „Nu ceea ce intră în gură spurcă pe om, dar ceea ce iese din gură, aceea spurcă pe om" (*Matei*, XV, 11).

Motivul ingurgitării cărții a lăsat urme și în limbajul metaforic. Copiii sînt îndemnați să „mănînce cartea", adică să învețe cu mare sîrg. Se vorbește despre „foamea de carte" (*libri satiari*, la Petrarca, *Fam.*, III, 18) și despre faptul că cineva citește o carte „cu poftă" sau „cu lăcomie", sau chiar că „o devorează". După aceea, „o digeră". Metafore similare se regăsesc și în alte limbi. La sfîrșitul secolului al XII-lea, directorul școlii teologice din Paris și autorul lucrării *Istoria scolastică*, Pierre le Mangeur (sau în latină *Comestor* = „mîncăul"), căpătase acest cognomen datorită renumelui său de „devorator" de cărți. La sfîrșitul secolului al XVI-lea, Sir Francis Bacon scria următoarele: „Unele cărți trebuie să fie gustate (*tasted*), altele să fie înghițite pe nemestecate (*swallowed*) și doar cîteva să fie mestecate și digerate (*chewed and digested*); cu alte cuvinte, unele cărți pot fi citite fragmentar, altele trebuie să fie citite, dar fără curiozitate, și doar cîteva trebuie să fie citite în întregime și cu deosebită atenție" (*De studiis et lectione librorum*, an 1597) (18).

Aceste împrumuturi din zona sufrageriei în cea a bibliotecii, precum și exemplele mitico-literare de bibliofagie nu sînt deloc întîmplătoare. Acțiunea fizică propriu-zisă, de ingurgitare a cărții, are două motivații alegorice. În primul rînd, este vorba de un tip de *posesie totală*: hrănindu-te cu cartea, devii singurul ei posesor și beneficiar, nimeni nu va putea să o mai folosească vreodată.

În al doilea rînd, este vorba de un tip de *inițiere totală*: conținutul cărții este devorat, digerat și – fără pierderi – absorbit în sînge, după care ajunge în inimă, în creier, în tot corpul. Nu-mi rămîne decît să apreciez din nou concluzia lui Andrei Pleșu din eseul său *Limba păsărilor*: „...limbajul e, pentru om, o realitate de același rang cu hrana și aerul: e nutritiv și, ca atare, *vital*. A vorbi nu e a face un simplu exercițiu de «comunicare» [...]. A vorbi e a-ți vitaminiza (sau a-ți otrăvi) interlocutorul" (1, p. 10).

7. *Cartea-templu*

„Babel este un text"
Paul Zumthor

Nu trebuie să ne surprindă obsesia oamenilor de a recupera (fie și parțial) *lingua adamica*, limbă vorbită de oameni pînă la tragicul episod al înălțării Turnului Babel. Nu este întîmplător faptul că cele două mari eșecuri (*Pierderea limbajului originar* și *Ratarea edificării Turnului Babel*) se produc sincron. Nu este vorba aici doar de faptul că, reduse la esențe, atît limbajul, cît și arhitectura sînt *structură*, *ordine* și *armonie*. Nu este nici doar faptul că – printr-un limbaj specific – arhitectura sacră depozitează și transmite inițiatului informații, ca o carte deschisă. Este mai mult decît atît.

Templul din Babel trebuia „să ajungă pînă la cer". El avea deci scopul să refacă legătura dintre om și divinitate, să deschidă (sau să spargă) „Poarta lui Dumnezeu" (în ebraică *Bab-El*) sau „Poarta Divinității" (ebr. *Bab-Ilim*). Într-un text talmudic, Turnul Babel nedesăvîrșit ajunsese la o înălțime atît de mare, încît din vîrful lui se auzeau îngerii cîntînd (22, p. 74). În acel moment, oamenii nu doar auzeau cîntecele îngerilor, dar le și înțelegeau.

Tot o „poartă a cerului" este locul în care Iacob vede în vis *Scala Dei*: „o scară sprijinită pe pămînt, iar cu vîrful atingea cerul. Iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării" (*Facerea*, XXVIII, 10-22). Stîlpul-templu pe care-l înalță Iacob acolo devine *Beth-El* (= „Casa lui Dumnezeu") (19).

Aceeași menire de comunicare între pămînt și cer, între om și divinitate avea și *lingua adamica*, pe care oamenii încă o știau. „Și tot pămîntul avea un singur grai și aceleași cuvinte" (*Facerea*, XI, 1). Pierderea acestui limbaj și ratarea edificării Turnului nu sînt doar sincrone, ci și sinonime. Prin „amestecul graiurilor" s-a fragmentat „logosul divin" în 70 de graiuri umane care, conform tradiției, stau sub zodia a 70 de îngeri „naționali" (vezi nota 20). Prin *confusio linguarum*, nu atît comunicarea dintre oameni a fost sistată, cît cea dintre oameni și Dumnezeu. Limbajul unește, dar și desparte. Philon din Alexandria era îndreptățit să spună că Dumnezeu a dat cuvîntului paradoxalul privilegiu „de a fi mijlocitor între creator și creat, dar și de a face distincția între unul și celălalt".

În secolul I e.n., Josephus Flavius percepe diferit toată povestea. Turnul este înălțat de regele Nimrod (= „răzvrătitul"), strănepotul lui Noe, dar nu pentru a ajunge la Dumnezeu, ci pentru a se feri

61. *„Scara care o au văzut Iacob"*
(miniatură de Picu Pătruţ, Săliştea Sibiului, 1843)

de el: „Va clădi un turn atît de înalt încît apele revărsate [ale unui nou potop] să nu poată urca pînă la el" (*Antichităţi iudaice*, I, 4, 2; *cf.* 21, p. 22). Ca atare, pentru Flavius nu cutezanța oamenilor (fie ea şi trufaşă) de a ajunge la Dumnezeu contează, ci ratarea proiectului cutezător. „Datorită amestecului limbilor vorbite, care înainte vreme fusese una şi aceeaşi – scrie Flavius –, locul unde a fost înălţat turnul se cheamă acum Babilon: căci evreii numesc amestecul «babel»" (*Antichităţi iudaice*, I, 3, 3;

cf. 21, p. 23). Numele templului nu mai marchează visul omului (ajungerea la *Bab-El* = „Poarta lui Dumnezeu"), ci neîmplinirea lui (*babel* = „amestecul" limbilor).

După ce Dumnezeu s-a speriat de puterea propriei sale creaturi, Adam („Să nu întindă mîna și să ia din pomul vieții și să mănînce și să trăiască în veci!"; *Facerea*, III, 22), el s-a speriat și de puterea babelienilor, urmașii lui Adam: „Acesta e numai începutul lucrărilor, dar nimic nu le va rămînea nefăcut din toate cîte își vor pune în minte" (*Facerea*, XI, 6). „Împrăștierea [babelienilor] a fost o pedeapsă, așa cum a fost pentru Adam izgonirea din rai", spune Paul Zumthor. Și tot el continuă: asupra omenirii apasă, nu unul, ci două „păcate originare" (22, p. 65).

Ca și în cazul izgonirii lui Adam și Eva din Paradis, de frica puterii omului, Dumnezeu i-a retras acestuia ultimul atribut divin, stabilind pentru totdeauna limitele condiției umane. Acest jalnic episod este echivalent cu a doua cădere din Paradis. „Axa nu marchează doar linia unei înălțări – zice Zumthor –, ci și pe aceea a unei căderi." (22, p. 64) De data aceasta, „Căderea din Paradis" pare a fi definitivă și seamănă mai degrabă cu o „Cădere în Infern".

Cel puțin așa este percepută într-o legendă din tradiția islamică, relatată de G.K. Chesterton în eseul *The Tower of Babel*: sultanul Aladin le poruncește uriașilor să construiască Turnul Babel, „care să treacă dincolo de cer și să continue să se înalțe mereu și mereu". Dar Alah trimite un fulger și oprește construcția mărețului edificiu. Căderea turnului produce o groapă a cărei adîncime crește neîncetat. „S-a format un puț fără fund, așa cum turnul urma să fie fără vîrf. În acest turn răsturnat al întunericului, sufletul orgoliosului sultan continuă să cadă mereu și mereu."

De la tragicul eveniment al ruinării Turnului Babel, privilegiul folosirii *limbii paradiziace* a rămas la îndemîna cîtorva inițiați, a cîtorva poeți, a cîtorva nebuni. Nouă, celorlalți, nu ne rămîne decît vaga speranță de a rosti cîteodată – într-un moment de inspirație sau din pură întîmplare – cîteva sunete pe care îngerii le pot înțelege.

Note

1. Andrei Pleșu – *Limba păsărilor*, Editura Humanitas, București, 1994.
2. Moshe Idel – „A la recherche de la langue originelle. Le témoignage du nourrisson", în *Révue de l'Histoire des Réligions*, Paris, no. 213-214, 1994, pp. 415-442.
3. Robert Graves, Raphael Patai – *Hebrew Myths. The Book of Genesis*, Doubleday, New York, 1989, p. 135.
4. S.A.A. Rizvi – *Religious and Intelectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, New Delhi, 1975, p. 132.
5. J.G. Frazer – *Folk-Lore in the Old Testament*, London, 1919, vol. I, p. 376.

6. Unii comentatori consideră că *bechos* este doar o onomatopee, preluată de cei doi copii, care redă behăitul caprelor. Totuşi, cuvîntul *bechos*, cu sens de „pîine", este atestat în inscripțiile frigiene şi are aceeaşi semnificație în dialectul cipriot. Poate fi vorba de o rădăcină indo-europeană care se regăseşte şi în limbile anglo-saxone: de exemplu, germ. *backen* = „a coace" şi eng. *baker* = „brutar".
7. Carl Gustav Jung – *The Psychology of the Child Archetype*, în volumul C.G. Jung şi Carl Kerényi – *Essays on Science of Mythology*, Princeton University Press, Princeton, 1973, p. 83.
8. Moses Gaster – *The Sword of Moses*, London, 1896.
9. Graves, R. Patai, *op. cit.*, pp. 53, 113, 119, şi Ioan Petru Culianu – *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oișteanu, Editura Nemira, București, 1994, pp. 183-184.
10. Pentru relația *Solomon – solomonar* şi *Cartea lui Solomon – Cartea solomonarului*, vezi cartea de față, capitolul „Balaurul şi solomonarul".
11. Moses Gaster – *Literatura populară română*, Editura Minerva, București, 1983, p. 224.
12. Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea – *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, București, 1970, p. 540.
13. Tudor Pamfile – *Povestea lumii de demult*, București, 1913, p. 65.
14. Într-un vechi text românesc de la jumătatea secolului al XVII-lea, intitulat „Cuvînt pentru Adam şi Eva", diavolul – „luminos ca un înger" – joacă un rol determinant în scenariul cunoscut: „Diavolul zise: Mult îmi pare rău de voi că nu înțeleageți că de ați mînca voi dintru acelaş pom, voi ați fi dumnezăi" (mss. BAR 469; *cf.* *Crestomație de literatură română veche*, coord. I.C. Chițimia, Stela Toma, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, vol. I, p. 194).
15. Nu lipsesc teoriile care încearcă să identifice fructul paradiziac al cunoaşterii cu vreun fruct sau vreo ciupercă halucinogene (ambrozia, soma, haoma, *Amanita muscaria* etc.) care, ingurgitate, ar da senzația cunoaşterii divine. Vezi R. Graves, R. Patai, *op. cit.*, pp. 80-81.
16. Vezi Jurgis Baltrušaitis – *Metamorfozele goticului*, Editura Meridiane, București, 1978, pp. 258-260.
17. Andrei Oișteanu – *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997 (ediția a II-a: 1998), pp. 311-323.
18. Vezi altă traducere a pasajului, la Francis Bacon – *Eseuri sau sfaturi politice şi morale*, Editura Științifică, București, 1969, p. 160.
19. Vezi Robert Graves, Raphael Patai, *op. cit.*, pp. 205-209, şi Mircea Eliade – *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 216-220.
20. Vezi Andrei Pleşu – *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2003, capitolul „Îngerii națiunilor şi erezia naționalistă", pp. 165 şi urm.
21. Flavius Josephus – *Antichităţi iudaice. Cărțile I-X*, traducere de Ion Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.
22. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrşirea*, traducere de Maria Carpov, Editura Polirom, Iaşi, 1998.
23. Moshe Idel – *Golem*, traducere de Rola Mahler-Beilis, Editura Hasefer, Bucureşti, 2003, pp. 129 şi urm.
24. Maurice Olender – *Limbile paradisului. Arieni şi semiți: un cuplu providențial*, prefață de Jean-Pierre Vernant, traducere de Ion Doru Brana, Editura Nemira, București, 1999.

IX. Antropologia locuirii tradiționale

1. *Omul între Natură și Cultură*

Textul de mai jos a fost prezentat la sesiunea de comunicări „Natură și Cultură în arhitectura sfîrșitului de secol. O dezbatere despre *poietica* locuirii", desfășurată la *Institutul de Arhitectură „Ion Mincu"* din București, pe 13-14 mai 1988 (1). Inițiată și organizată pe principiul abordării interdisciplinare a temei, sesiunea a reunit cam 30 de specialiști care au tratat complexa problematică a *locuirii* din diverse perspective : arhitectură, filozofie, etnologie, lingvistică, ecologie, antropologie culturală etc. Editura Meridiane s-a oferit să publice un volum cuprinzînd textele comunicărilor. Cartea a fost inclusă în planul editorial al anului 1990.

Aflînd de această inițiativă, fostul *Consiliu al Culturii și Educației Socialiste* a trimis Editurii Meridiane, în noiembrie 1989, o adresă în care se pretindeau următoarele : „Volumul va aborda, în lumina sarcinilor și orientărilor secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, privind modernizarea și sistematizarea localităților, cîteva probleme esențiale privind estetica edilitară contemporană... etc.".

Autorii comunicărilor au refuzat să se supună unei astfel de manipulări. Intenția *CCES* era nu doar străină, dar chiar opusă spiritului sesiunii. Comunicările prezentate nu numai că nu au fost concepute „în lumina sarcinilor și orientărilor secretarului general al partidului", dar multe dintre texte au încercat, dimpotrivă, să submineze politica PCR de „modernizare și sistematizare a localităților", prin care omul ca individ, colectivitățile etnice, patrimoniul și tradițiile arhitectonice erau în mod brutal sacrificate.

Redau în continuare textul comunicării pe care am ținut-o cu acel prilej.

*

Tema acestui eseu (*Natură vs. Cultură*) are un viciu (e prea generală), dar și o virtute (e foarte generoasă). O eventuală istorie a relației dintre *Natură* și *Cultură* s-ar identifica în bună

măsură cu istoria umanităţii înseşi, iar sondarea în profunzime a acestei relaţii ar avea ca rezultat o mai adecvată înţelegere a condiţiei umane. Este în orice caz o zonă presărată cu multiple capcane, unele greu de evitat.

Una dintre ele ar fi aceea de a considera omul ca fiind prins între ciocanul culturii şi nicovala naturii. Relaţia *Natură-Cultură* nu se consumă (numai) în afara omului, ci (mai ales) înăuntrul lui. Fiind *generat de natură* şi *generator de cultură*, omul este produsul simbiozei dintre o fiinţă naturală şi una culturală.

O altă posibilă capcană este aceea de a considera cele două concepte majore luate în discuţie ca avînd cîte o singură accepţiune. Polisemantismul termenilor *Cultură* şi, respectiv, *Natură* – situaţie care ridică la pătrat numărul de relaţii posibile între diversele lor sensuri – obligă la o prealabilă şi atentă definire a conceptelor cu care se operează şi, mai ales, la o prudentă şi nuanţată generalizare a concluziilor.

Diferiţi antropologi şi filozofi ai culturii – printre care trebuie amintiţi Leo Frobenius (*Paideuma*, 1920), Oswald Spengler (*Untergang des Abendlandes*, 1923), Lucian Blaga (*Trilogia culturii*, 1944) – au încercat să definească relaţia de interdependenţă dintre cultura unei colectivităţi etnice şi spaţiul natural pe care aceasta îl amenajează şi îl locuieşte. La rîndul lor, etnologi şi istorici ai religiilor – P. Saintyves, Arnold Van Gennep, Karl Kerény, Mircea Eliade, Ernest Bernea, Paul H. Stahl, Romulus Vulcănescu, Ion Ghinoiu şi alţii – de pe poziţii şi cu mijloace diferite, au pus în evidenţă normele mitice şi rituale conform cărora erau întemeiate, organizate şi protejate aşezările tradiţionale.

2. *Buricul pămîntului*

Din perspectiva mentalităţii arhaice şi tradiţionale, edificarea unei case sau întemeierea unei localităţi sînt reiterări simbolice ale creaţiei lumii: „Orice nouă aşezare omenească – susţinea Mircea Eliade – este, într-un anumit sens, o reconstrucţie a lumii" (2). Aşa cum în miturile cosmogonice – inclusiv cele româneşti – creaţia cosmosului începe din *centrum mundi*, tot astfel întemeierea unei noi case sau localităţi debutează din acelaşi *buric al pămîntului* (vatra casei sau a satului), un *topos* consacrat şi prestabilit în mod magico-ritual. În diferite legende cosmogonice româneşti, „centrul" de unde începe şi în jurul căruia se întemeiază macrocosmosul este punctul unde se înfige arma/unealta zeului demiurg: „Dumnezeu, umblînd pe ape, a înfipt toiagul şi s-a făcut pămînt" (3) sau: „(Dumnezeu) şi-a aruncat baltagul în apa cea mare. Şi ce să vezi, din baltag crescu un arbore mare", în jurul căruia „Dumnezeu făcu lumea" (4).

Similar se petrec lucrurile în cazul întemeierii unui microcosmos (5). Satul, casa, biserica erau edificate pe locul (în jurul) punctului consacrat unde a căzut săgeata/securea sau unde a fost înfipt parul: „Cînd se întemeia un sat – susține o tradiție de la sfîrșitul secolului al XIX-lea –, cel dintîi om bătea un par în pămînt, pe care îl considera ca fundament sau temelie. În jurul parului se construiau case și așa lua ființă un nou sat" (6).

Acest *loc consacrat* nu fixa doar centrul simbolic al așezării (*vatra satului*). El se suprapunea „centrului lumii". „Satul – scria Lucian Blaga – nu este situat într-o geografie pur materială și în rețeaua determinantelor mecanice ale spațiului, ca orașele; pentru propria sa conștiință, satul este situat în centrul lumii [...]. Satul se integrează într-un destin cosmic." (7) Pentru mentalitatea tradițională, prin acest *topos* central trece *osia lumii (axis mundi)* – axă în jurul căreia se organizează lumea pe verticală, axă care unește, dar și desparte palierele cosmice: „Satu' e așa în mijlocul lumii" – susțin țăranii români, în plin secol XX. „Noi așa zicem că aici e *osia pămîntului și a cerului*; toate-n lume au o rînduială și rînduiala asta e." (8)

Chiar termeni ca *osia pămîntului și a cerului* sau *crugul cerului* (rus. *crug* = „cerc") sugerează cum nu se poate mai bine devenirea circulară a micro- și macrocosmosului în jurul punctului său central. În legendele cosmogonice românești, turtița originară de pămînt este extinsă circular – prin puterea magică a Demiurgului – în toate cele patru direcții ale spațiului haotic.

Similar, conform tradiției, mărimea și forma satului se stabileau prin tragerea cu arcul, de la stîlpul așezării, în toate direcțiile. „Tehnici asemănătoare, de pildă aruncarea securii sau a ciomagului dintr-un punct central, se foloseau și pentru determinarea formei și mărimii gospodăriilor și prisăcilor", iar „hotarele (satelor) se extindeau pînă în punctele unde nu se mai auzea toaca de lemn, special bătută în mijlocul vetrei satului" (9). O dată determinate *centrul* și *raza* satului, se putea stabili – de regulă prin tragerea unei brazde – *perimetrul*, hotarul „circular" al satului: *ocolul, ocolnița*, cum apar în vechi documente de hotărnicie, de la slav. *okolu* = „cerc" și *kolo* = „roată". „Cînd se înființa un sat – declarau țărani de la sfîrșitul secolului al XIX-lea – vatra satului se înconjura cu o brazdă; nimeni n-avea voie să-și pună casa afară din brazdă." (10)

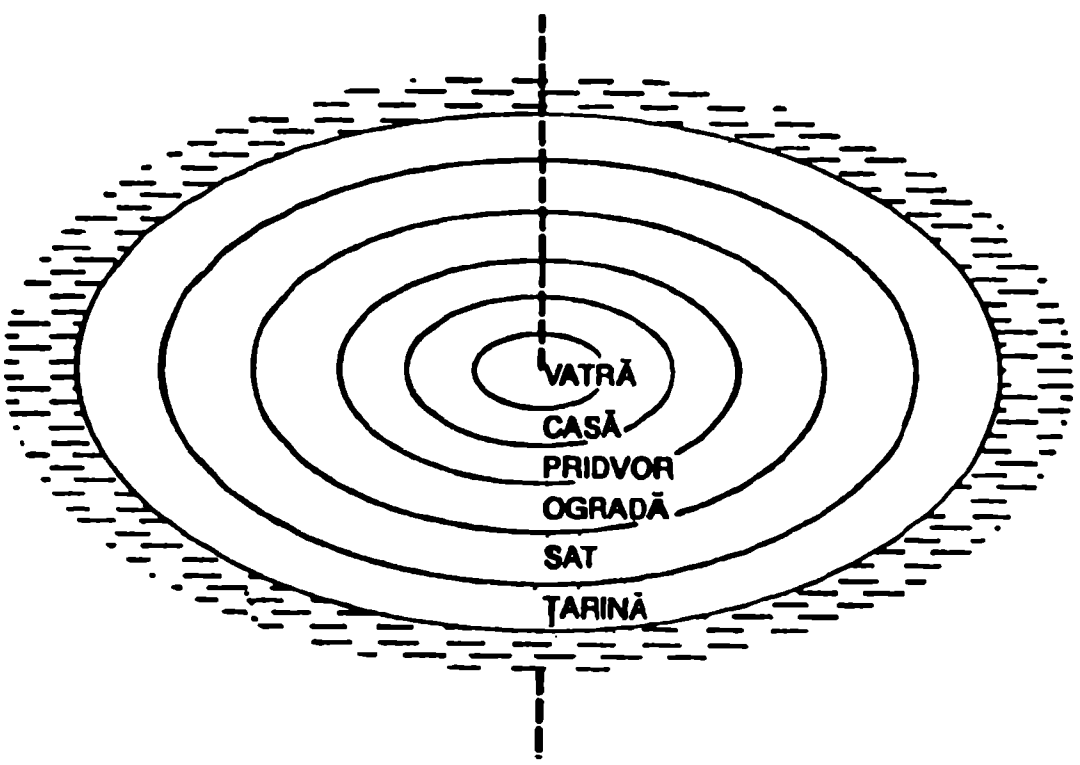
3. *(U)topograma satului tradițional*

Sigur că a stabili modelul morfologic al unei realități complexe și polimorfe (cum este satul tradițional românesc) are dezavantajul de a simplifica și de a uniformiza realitatea modelată, dar are

simultan avantajul de a-i recupera esența, altfel inefabilă. Încercările de a propune/impune un *model topografic* al satului tradițional s-au dovedit a fi utopice. Topografia unei localități este o funcție de prea multe variabile naturale și culturale. Îmi pot totuși asuma riscul de a restaura (nu de a instaura) o imagine a *satului-idee* (cum l-a numit Lucian Blaga), un *model utopografic* al satului arhaic și tradițional. Cu alte cuvinte, nu caut imaginea ideală a satului propriu-zis, ci pe cea a modului în care el era receptat prin prisma mentalității mitice a celor care îl locuiau.

Pentru individul sau familia satului arhaic, punctul central al existenței este *vatra casei*, un centru consacrat și stabilit într-un mod magico-ritual cunoscut (11). În jurul acestui „punctiform" spațiu central (unde sînt produse lumina, căldura, hrana), este organizat un al doilea spațiu cultural, cel mai intim: *casa* propriu-zisă (nu *o casă*, ci *acasă*). Solidaritatea simbolică dintre *vatră* și *casă* a generat o solidaritate semantică: termeni ca *hogeag, cămin, fum* ș.a. desemnează atît *vatra (cuptorul)*, cît și *casa (camera)*.

„Găoacea" locuinței este „spartă" de cîteva elemente de construcție (ușă, fereastră, horn) (12) care permit comunicarea cu exteriorul, dar care – pentru mentalitatea tradițională – constituie „breșe" pe unde pot pătrunde duhurile malefice. Din această cauză, aceste „spărturi" sînt supuse unor practici speciale și specifice de protecție magică.



62. *(U)topograma satului tradițional*
(desen de Florin Colpacci)

În jurul casei este amenajat *pridvorul* – un spațiu intermediar (în afară/înăuntru), care nu e nici în curte, nici în casă, fiind în același timp și în una, și în cealaltă. Denumirea acestui „loc" este totuși semnificativă, lămurind în parte ambiguitatea lui spațială. *Pridvorul* (de la slav. *pered dvor* = „înainte de curte") este un

spațiu *dinaintea curții*, și nu *dinaintea casei*, fapt care ne indică direcția centrifugă din care este receptat spațiul respectiv. Cu alte cuvinte, punctul în care se situează subiectul (receptorul) care denumește *pridvorul* este înăuntrul locuinței, în „centrul" (*vatra*) casei.

Vatra, *casa* și *pridvorul* sînt înconjurate de *ogradă* (grădină, ocol), împrejmuită, la rîndul ei, de un hotar material – gardul (*hortus oclusus*).

Următorul spațiu, tot (pseudo)circular și (pseudo)concentric, este cel al satului propriu-zis, compus din totalitatea gospodăriilor, caselor, vetrelor (un arhaic indicator demografic era numărul de „fumuri", deci de vetre, din care era constituit satul), la care se adaugă construcțiile și amenajările de folosință comună : biserica, cimitirul, moara, fîntînile, ulițele etc.

Ultimul hotar, (ideal) circular și concentric, delimitează moșia (țarina) satului de spațiul natural rămas în exterior. La modul ideal, satul arhaic apare ca un *spațiu cultural* avansînd progresiv, în „cercuri" concentrice, dintr-un punct „central" de iradiere, în dauna *spațiului natural*. Se poate intui o ierarhizare a spațiilor concentrice eterogene, în funcție de depărtarea/apropierea lor de centru.

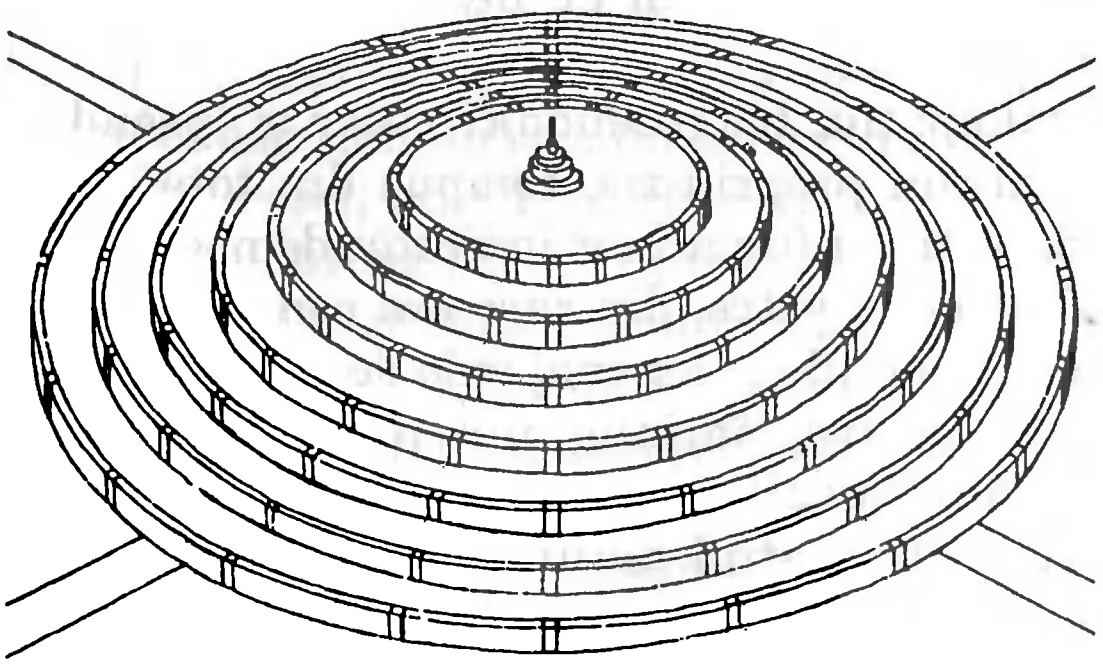
Structura „mandalică" a acestei *(u)topograme* a satului tradițional românesc nu trebuie să surprindă. „În arhitectură – scria Aniela Jaffé, o colaboratoare a lui C.G. Jung – mandala joacă, de asemenea, un rol important, dar care adesea trece neobservat. Mandala formează planul atît al construcțiilor laice, cît și al celor sacre în aproape toate civilizațiile. Ea e prezentă în planurile orașelor clasice, medievale și chiar moderne." (13)

4. *Lumea de dincolo și de dincoace*

Ceea ce pare a fi mai important este să stabilim deosebirea calitativă dintre felul cum este receptat spațiul dinăuntrul hotarelor satului (*intra muros*) și, respectiv, cel din afara hotarelor (*extra muros*). Spațiul *intra muros* este centrat și mărginit (hotărît), cultivat și cultural, locuit și ordonat, într-un cuvînt este un *spațiu cosmizat* (în sensul pitagoreic al conceptului *Kosmos* = univers bine orînduit).

Pentru mentalitatea tradițională, ca și *Haosul* față de *Cosmos*, spațiul *extra muros* se definește prin negarea atributelor spațiului antinomic: el este ne-centrat și ne-mărginit (ne-hotărît), ne-cultivat (*locus in-cultus*) și ne-cultural (natural), ne-locuit și ne-ordonat, într-un cuvînt este un *spațiu ne-cosmizat, haotic*. „Ceea ce caracterizează societățile tradiționale – scria Mircea

Eliade – este opoziţia subînţeleasă dintre teritoriul pe care îl locuiesc şi spaţiul necunoscut şi nedeterminat care îl înconjoară: primul este «Lumea» (mai precis: «lumea noastră»), Cosmosul; restul nu mai e un Cosmos, ci un fel de «altă lume», un spaţiu străin, haotic, populat de larve, de demoni, de «străini».” (14)



63. *Tomaso Companella,* Civitas solis, *1602*
(reconstituire grafică după text)

La limită deci, şi numai în sensul unei astfel de abordări, polaritatea *Natură-Cultură* se înrudeşte cu polaritatea fundamentală *Haos-Cosmos*. Privit astfel, satul pare a fi o *insulă cosmizată* într-un noian de *ape haotice*, un teritoriu smuls naturii sălbatice şi supus normelor socio-cultural-economice. Privit mai nuanţat, satul apare ca fiind un spaţiu *superior cosmizat* faţă de cel natural din jurul său, care – nebeneficiind de acţiunea demiurgică a omului – rămîne un spaţiu *inferior cosmizat* şi, ca atare, mai haotic.

De aceea, spre deosebire de sat, spaţiul din afara hotarelor lui este, pentru mentalitatea mitică, o „lume de dincolo”, unde sălăşluiesc nu numai fiarele sălbatice, dar şi balaurii şi ielele, demonii bolilor şi duhurile rele, o lume nehotărîtă (la propriu şi la figurat), nesigură, necunoscută, străină, ostilă chiar, o lume a tuturor virtualităţilor şi latenţelor (15). Această situaţie este sesizabilă în chiar declaraţiile ţăranilor români de acum doar cîteva decenii: „În hotar merge omul liniştit, merge ca pe locu lui; n-are de ce se teme. Hotarul e aşa ca o îngrădire ce cuprinde satu-ntreg. Hotaru nost e satu nost”. În schimb, „Cine a trecut hotaru nu mai e la el acasă. Dincolo e altceva şi nu ştii ce; poate-i o lume bună, poate nu. Eu ştiu că de trec [hotarul] nu mă mai simt bine; am aşa o teamă” (16).

5. Urbi et orbi

Glosînd pe marginea atributelor mitice și simbolice ale hotarelor și ale zidurilor orașelor, Mircea Eliade conchidea : „Mult înainte ca ele [= zidurile orașelor] să fie construcții militare, ele constituiau un mijloc de apărare magică, pentru că ele delimitau, în mijlocul unui spațiu «haotic», populat de demoni și fantome, un spațiu închis, un teritoriu care fusese organizat, cosmizat, cu alte cuvinte prevăzut cu un «centru»" (17).

64. Cetatea ideală, *imaginată de Anton Francesco Doni (în cartea* I Mondi, *1552; ilustrație la ediția franceză,* Les Mondes Célestes, *1578)*

Marele prestigiu atribuit hotarului în cadrul locuirii tradiționale este evident. Hotarul care delimitează localitatea devine localitatea însăși: „Hotaru nost e satu nost". Un demers de arheologie lingvistică este în măsură să dezgroape relicve care evidențiază această mentalitate arhaică. Mulți dintre termenii care desemnează *localitatea* au ca rădăcină sau sînt înrudiți cu termeni care desemnează *hotarul*: vezi relația dintre alb. *fšat*, rom. *sat* (vechi rom. *fsat* în *Psaltirea Scheiană*) și lat. *fossatum* = „șanț, brazdă înconjurătoare"; dintre sl. *grad*, rus. *gorod* (oraș) și vechi sl. *gradu* = „zid, îngrăditură", rus. *ograditi* = „a îngrădi" (de unde și rom. *gard, grădină* etc.); dintre celt. *dunum* (oraș),

engl. *town* (oraș) și germ. *Zaun* (gard); dintre lat. *urbs, urbis* (oraș) și *urbo, are* = „a trasa brazda de împrejmuire" și *orbis* = „cerc".

Ceremonia întemeierii orașului Roma, de pildă, este cunoscută din relatările istoriografilor și mitografilor antici (Titus Livius, Plutarh, Ovidiu). Plutarh notează faptul că Romulus a fost inițiat în „misterul" întemeierii unei localități de dascăli etrusci, după vechi „datini și scrieri sfinte" ale acestora. El a săpat întîi o groapă (*fossa*), pe care a numit-o *mundus* (lumea), peste care a edificat un altar (*ara*) (Ovidiu, *Fastele*, IV, 821-825). „Apoi, în jurul lui ca centru, în formă de cerc, a tras marginile cetății" cu plugul, ridicîndu-l de la pămînt și întrerupînd brazda în locurile prevăzute pentru edificarea porților orașului (Plutarh, *Romulus*, XI).

Episodul asasinării lui Remus – care a trecut în batjocură peste brazda circulară a viitorului oraș – are rostul de a sublinia sacrilegiul inadmisibil produs de Remus și, nu mai puțin, caracterul strict magic al hotarului. Pentru că, sărind „peste un loc interzis și consacrat", „sfînt și inviolabil" – scrie Plutarh –, Remus a vrut să-l transforme într-un „loc profan" (*Quaestiones romanae*, 27). Romulus, eroul eponim, și-a dublat această crimă rituală și exemplară cu un blestem magic: „Așa să piară de aici înainte oricine va sări peste zidurile ridicate de mine" (Titus Livius, *De la fundarea Romei*, I, 7).

6. *Magia și mitologia hotarului*

Din perspectiva din care am abordat problema locuirii tradiționale, ar fi obligatorie reconstituirea arhaicelor valențe (nu atît economico-sociale, cît mito-rituale) atribuite hotarelor, menite să concilieze cele două tipuri de spații calitativ diferite. Dar să le și delimiteze, protejînd „spațiul cultural" (*intra muros*) de eventualele manifestări malefice provenite din „spațiul natural" (*extra muros*). În cadrul restrîns al acestui eseu, nu pot trece în revistă totalitatea riturilor, practicilor magice și cutumelor juridice care atestă valențele magico-rituale atribuite hotarului de mentalitatea rurală. Voi puncta doar cîteva dintre ele:

a) *Rituri și gesturi magice practicate la traversarea unui hotar*, la trecerea printr-o poartă/ușă, peste un prag; într-un cuvînt, dintr-un spațiu într-altul calitativ diferit. La începutul secolului XX, antropologul belgian Arnold Van Gennep le includea în marea categorie a „riturilor dé trecere", împărțindu-le în trei categorii: *rituri de separare* (de spațiul părăsit), *rituri de trecere* (dintr-un spațiu într-altul), *rituri de încorporare* (în noul spațiu) (18). Iată cîteva supraviețuiri relictuale: descoperirea capului și

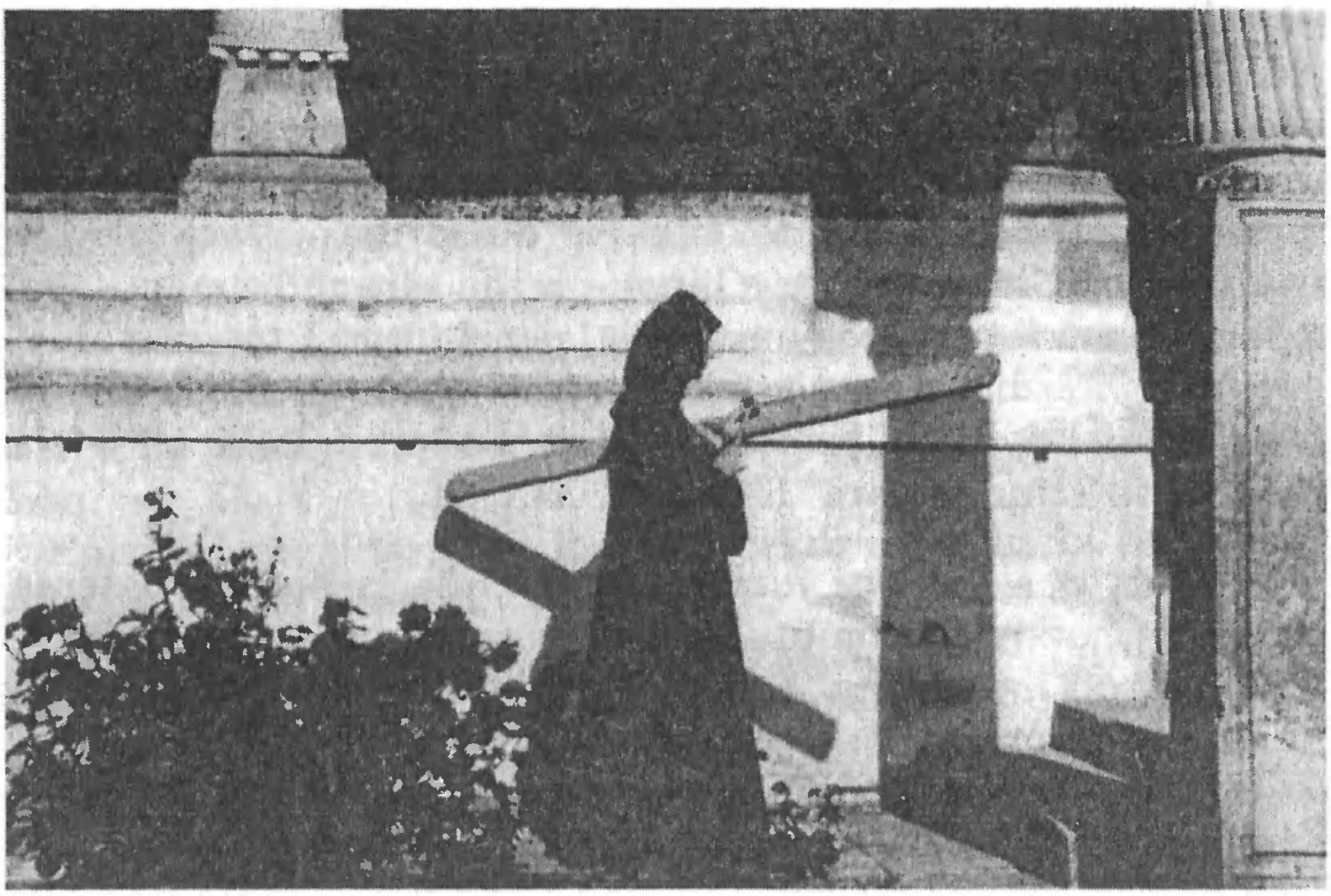
descălțarea la intrare într-o casă sau templu, sau într-un spațiu consacrat („Descalță-te de sandalele tale, fiindcă locul pe care stai tu, în fața mea, este pământ sfînt!" – *Ieșirea*, III, 5), trecerea miresei în brațe peste prag, călcarea cu piciorul drept într-un spațiu nou (24), primirea cu pîine și sare, facerea semnului crucii la trecerea peste hotar, spargerea unei oale de lut pe prag la scoaterea unui defunct din casă, credințe legate de „ieșirea cu plin/ieșirea cu sec", interdicția de a te întoarce din drum: „Dacă plec la drum, nu mă întorc (că nu e bine) – crede țăranul român –, da' și dacă nu mă întorc și de-am gîndit [să mă întorc], tot nu e bine" (19); sau interdicția de a privi în urmă – cazul lui Orfeu, dar și al nevestei lui Lot: „Femeia lui Lot s-a uitat îndărăt și s-a prefăcut în stîlp de sare" (*Facerea*, XIX, 26);

b) *Practici și cutume juridice*: înfrățirea la hotare, baterea copiilor la hotare, jurămîntul la hotare (eventual, „cu brazdă de hotar pe cap"), judecata la hotare, pedepsirea sau omorîrea la hotare etc. „Hotarul, în conștiința juridică a țăranului român – scrie Romulus Vulcănescu –, reprezintă o instituție de drept cutumiar, fără de care nu puteau fi concepute și explicate multe din aspectele arhaice ale legii țării sau obiceiului pământului" (20);

c) *Practici magico-medicale*: „vînzarea" copilului bolnav prin fereastră, culegerea plantelor cu virtuți magico-medicinale „de la hotare" sau din afara acestora (din „pădurea surdă", unde nu se mai aud zgomotele satului), folosirea în practicile rituale care însoțeau descîntecele a pămîntului, a apei sau a pietrelor aduse „de la hotare", amenințarea demonilor bolii cu virtuțile magice ale hotarului („Cu hotar te hotărăsc,/ De la [cutare] te gonesc") și alungarea acestora în afara hotarelor satului, în „pustietăți": „unde popa nu toacă,/ unde fata nu joacă,/ unde în răscruce/ nu e stîlp să urce" sau „unde Dumnezeu nu se pomenește,/ unde diavolul locuiește";

d) *Obiecte și gesturi apotropaice la hotare*: înfigerea uneltelor/armelor în *pragul casei*, pentru îndepărtarea furtunilor și grindinei, practica evreiască de a monta pe canatul ușii *Mezuza* (crezul mozaic caligrafiat pe pergament), ungerea de către vechii evrei a canatului ușii cu sîngele mielului pascal (*Ieșirea*, XII, 7), stingerea de către creștini a lumînării de Paști de pragul de sus al ușii, punerea la uși a potcoavelor găsite, frecarea cu usturoi a canatului ușilor și ferestrelor pentru protecția împotriva strigoilor în noaptea Sf. Andrei, interdicția de a călca pe prag (21), punerea capetelor de animale (de cal) deasupra ușii (porții) sau în parii gardului pentru îndepărtarea duhurilor rele, expunerea „cămășii ciumei" la hotarul satului pentru alungarea demonului

bolii, edificarea la hotare sau răscruci a „colomnelor cerului", crucilor, troițelor etc.;



65. *Înconjurarea bisericii cu toaca mobilă.*
Ritual circumambulatoriu
(Mănăstirea Horezu, 1990; foto Gabriel Căciulă)

e) *Ceremonii și rituri circumambulatorii.* Valențele magice ale diverselor tipuri de hotare nu sînt considerate a fi imuabile; periodic sau în timp de criză, atributele hotarelor trebuie regenerate: se înconjură casa sau ograda pentru a o feri de grindină, trăsnete, foc etc., se înconjură satul, în stare de nuditate rituală, sau se retrasează brazda hotarului pentru a apăra localitatea de demonii vreunei molime, de secetă, de cotropitori etc. (o astfel de ceremonie anticiumă este atestată într-un sat din Moldova, la 1647; *cf.* 22), se înconjură biserica, bătîndu-se în toacă. Un frumos și semnificativ ritual de circumambulațiune este cel care se bazează pe valențele apotropaice și purificatoare ale actului narativ. Culeasă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, o credință populară sună astfel: „Cu o poveste bine spusă și frumos încheiată se înconjură casa de trei ori, ca o pavăză, de nu poate nici un rău străbate" (23).

7. *În loc de concluzii*

Aceasta este povestea cu care v-am înconjurat de trei ori și sper să aibă asupra domniilor voastre aceleași efecte benefice.

Note

1. Organizatorii acestei sesiuni de comunicări au fost arhitecții Mircea Enache, Florin Colpacci și Mihai Popescu.
2. Mircea Eliade – *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1974, p. 373; ediția românească: *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 342.
3. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele şi credinţele poporului român*, Cernăuți, 1903, p.15.
4. Tony Brill – *Legende populare româneşti*, Editura Minerva, București, 1981, pp. 90-91; vezi şi 245-246.
5. Vezi Andrei Oişteanu – *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Editura Minerva, București, 1989, pp. 84-95 și pp. 121-125.
6. Ion Ghinoiu – „Considerații etnografice asupra fenomenului de «întemeiere» a așezărilor", în *Revista de Etnografie și Folclor*, nr. 2/ 1979, pp. 197-204.
7. Lucian Blaga – *Isvoade*, Editura Minerva, București, 1972, pp. 33-47.
8. Ernest Bernea – *Cadre ale gîndirii populare româneşti*, Editura Cartea Românească, București, 1985, p. 91.
9. Ion Ghinoiu, *art. cit.*
10. Adrian Fochi – *Datini și eresuri populare de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, București, 1976, p. 137.
11. Vezi comunicările prezentate în cadrul sesiunii științifice *Vatra în universul satului românesc*, organizate la Muzeul satului și de artă populară, Bucureşti, 18-19 mai, 1984.
12. Într-o abordare mai amplă și mai detaliată s-ar cuveni să fie discutate valențele magico-simbolice ale acestor elemente de construcție: *hornul, fereastra, uşa* (cu un loc special: *pragul*).
13. Aniela Jaffé – *Symbolism in the Visual Arts*, în vol. Carl Gustav Jung (Editor) – *Man and his Symbols*, Aldus Books, London, 1979, p. 242.
14. Mircea Eliade – *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris, 1983, p. 28.
15. Pentru sensurile filozofice ale conceptului de *hotar*, vezi Gabriel Liiceanu – „Despre hotar și hotărîre", în *Viața Românească*, nr. 2, 1990, pp. 15-19.
16. Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 42.
17. Mircea Eliade – *Patterns..., ed. cit.*, p. 371; ediția românească, p. 340.
18. Arnold Van Gennep – *The Rites of Passage*, London, 1977, pp. 15-25.
19. Ernest Bernea – *Cadre ale gîndirii populare românești*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1985, p. 58.
20. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, Bucureşti, 1970, p. 193.
21. Pentru mitologia și ritologia pragului, vezi Sir James George Frazer – *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere Harry Kuller, Editura Scripta, București, 1995, cap. VI, *Păzitorii pragului*, pp. 187-196.
22. V.A. Urechia – *Codex Bandinus*, București, 1895, p. LVII. Vezi şi Andrei Oişteanu – *Motive şi semnificaţii mito-simbolice*, Editura Minerva, București, 1989, pp. 192-193.

23. Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1204.
24. Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, București, 1997 (ediția a II-a: 1998), capitolul „Stînga *vs.* Dreapta. Farmecul discret al dihotomiei", pp. 267-282.

Tabelul ilustrațiilor

1. Uroboros. Balaurul primordial înghiţindu-şi coada. Alegorie alchimică privind transformarea Haosului în Cosmos şi a mercurului în aur (miniatură, manuscris secolul al XVI-lea) 16
2. Zeul Vishnu dormind pe cobra cu o mie de capete, Ananta, simbol al Haosului acvatic (miniatură, Rajput, India, secolul al XIX-lea) 35
3. Sf. Anton atacat de demoni (gravură, Martin Schongauer, cca 1470-1475) 47
4. „Iadul" (miniatură de Picu Pătruţ, Sălişte a Sibiului, 1847) 52
5. Ciuma cu trup de femeie, legată cu lanţul de Sf. Haralambie (icoană pe sticlă, detaliu, Valea Sebeşului, secolul al XIX-lea) 58
6. Potopul (miniatură de Picu Pătruţ, Sălişte a Sibiului, 1843) 71
7. Animalele intrînd în arca lui Noe ca o casă plutitoare (gravură germană, secolul al XVI-lea) 74
8. Arcă, reprezentare creştină (graffito, biserică rupestră, Basarabi, Dobrogea, secolele VIII-IX e.n.; desen după original de Decebal Scriba) 76
9. „Prin această corabie se închipuie catolicească bisearică a lui Hristos" (icoană românească pe sticlă, 1859) 77
10. Arca lui Noe, o casă plutind pe apele primordiale populate de fiinţe fantastice (gravură germană, secolul al XV-lea) 78
11. Noe construind arca (gravură germană, secolul al XV-lea) 82
12. Noe bătînd toaca în faţa arcei (frescă, biserica din Bîrsana, Maramureş, 1806, desen după original de Adrian Şuştea) 83
13. Arbori consacraţi la români (*apud* Romulus Vulcănescu) 138
14. Toacă de paltin fixă (Mănăstirea Horezu, 1990; foto Gabriel Căciulă) 140
15. Pasărea-suflet reprezentată în vîrful crucii de pe mormînt (judeţul Mehedinţi) 147
16. Expunerea cadavrului pe platformă (indieni nord-americani, tribul Crow) 152
17. Diavoliţa Avestiţa legată cu lanţuri şi ţinută de păr de Sf. Mihail şi Sf. Sisoe (miniatură, din „Cartea de pictură a lui Radu Zugraful", secolul al XVIII-lea; mss. BAR nr. 5307) 158
18. Zeiţa Ceres-Demeter zburînd prin nori într-un car tras de balauri (gravură, Vincenzo Cartari, 1647) 190
19. Drumul prin nori al Sf. Ilie (icoană românească pe sticlă, secolul al XIX-lea) 203

20. „Marea desfrînată" ţinînd în frîu fiara cu şapte capete şi zece coarne (*cf. Apocalipsul Sf. Ioan*, XVII ; miniatură dintr-un manuscris spaniol, începutul secolul al XIII-lea) 204
21. Preoteasă traco-getă cu pateră şi balaur tricefal (plăcuţă de argint aurit, secolul al IV-lea î.e.n. ; desen după original de Adrian Şuştea) 210
22. Preoteasă traco-getă călărind un balaur hipocefal (plăcuţă de argint aurit, secolul al IV-lea î.e.n. ; desen după original de Adrian Şuştea) 211
23. Preoteasă cu doi şerpi (Creta, Knossos, 1600 î.e.n.) 214
24. Preoteasa Pythia cu doi şerpi (reprezentare din secolul al XIX-lea) 215
25. Vrăjitoare arse pe rug. Una dintre ele este salvată din flăcări de un dragon înaripat (gravură germană, 1555) 228
26. Reprezentare naivă a *Judecăţii de Apoi* (icoană românească, secolul al XVIII-lea) 232
27. „Răvaş de leac". Descîntec-talisman de brîncă (Oltenia, secolul al XIX-lea) 247
28. „Cartea [piatra] solomonarilor", 1840 (99, p. 32) 249
29. Talisman reprezentîndu-l pe Solomon-Sisinios (în postura Sf. Gheorghe) străpungînd cu lancea cruciată un demon jumătate şarpe, jumătate femeie (Europa de Sud-Est) 255
30. „Samson au despicat gura leului" (frescă, Biserica Păuleşti, Vîlcea, cca 1830) 289
31. „Frate" (Soarele) şi „soră" (Luna) răpunînd balaurul (alegorie alchimică, *Scrutinum Chymicum*, 1617) 301
32. „Frate" şi „soră" legînd balaurul (alegorie alchimică, *Aurora consurgens*, secolul al XIV-lea) 302
33. Gesturi de apărare magică din iconografia egipteană. Cu cuţite înfipte în trup, şarpele-balaur este legat de gît de un personaj feminin şi de coadă, de un personaj masculin (imagini de pe sarcofagul lui Ramses VI, secolul al XII-lea î.e.n.) 303
34. Alegorie alchimică (*Musaeum Hermeticum*, 1749) 304
35. Sf. Marcel ţinînd dragonul în lesă şi lovindu-l cu cîrja episcopală 305
36. Fecioară răpită de un monstru acvatic cornut (gravură, Albrecht Dürer, 1498) 307
37. Miniatură dintr-un manuscris bizantin (*Psaltirea Khludov*, secolul al IX-lea). Reprezentarea falică a cozii evidenţiază caracterul erotic al relaţiei dintre inorog şi fecioară. 310
38. Vînători ucigînd unicornul ţinut în braţe de fecioară (miniatură din *Historia animalium cum picturis*, secolul al XVI-lea) 311
39. Fecioara răpunînd leul, în postura clasică a lui Samson (carte de divinaţie *Tarot*) 312
40. Samson răpunînd leul (gravură de Israhel van Meckenem, 1475) 312
41. Sf. Gheorghe ucigînd balaurul ţinut în lesă de fecioară (frescă după o biserică românească ; *apud* Victor Brătulescu) 315
42. Fecioară aducînd în cetate balaurul legat cu brîul (miniatură engleză, detaliu, secolul al XV-lea) 316

43. Sf. Gheorghe şi balaurul legat de fecioară (detaliu, pictură de Paolo Ucello, 1456) 317
44. Sf. Martha legînd dragonul Tarasque 319
45. Sf. Gheorghe ucigînd balaurul ţinut în lesă de fecioară (gravură din *Cazania* lui Varlaam, 1643 ; desen după original de Adrian Şuştea) 320
46. Dragonul şi Labirintul (gravură din cartea *De Labyrintho*, de Stabius, Nürnberg, 1510) 321
47. Dragonul în centrul Labirintului (gravură italiană) 322
48. Cu ghemul şi spada, Ariadna şi Tezeu în centrul Labirintului (gravură din cartea *De Labyrintho*, de Stabius, Nürnberg, 1510) 322
49. „Jertva lui Avraam" („Avraam şi-a întins mîna şi a apucat cuţitul ca să junghie pe fiul său" ; *cf. Facerea*, XXII, 10 ; miniatură de Picu Pătruţ, Sălişte a Sibiului, 1843) 343
50. „Sf. Arhanghel Mihail" (miniatură de Picu Pătruţ, Sălişte a Sibiului, 1843) 347
51. Mandragora antropomorfă, dezrădăcinată de un cîine (după Pseudo-Apuleius, secolul al II-lea e.n.) 373
52. Mandragora cu rădăcină antropomorfă (după o gravură medievală) 373
53. *Bachanalia*, orgie dionisiacă (gravură de Andrea Mantegna, cca 1490) 386
54. Boier român, pe la 1840 391
55. Vrăjitoare călare pe mătură, unsă cu o alifie halucinogenă, înainte de a „zbura" la Sabat (gravură de Quevedo, secolul al XVIII-lea) 393
56. Marele boier muntean Iordache Filipescu, fumînd din ciubuc pe divan (gravură după Ch. Doussault, cca 1843) 398
57. „Şi a pus Adam nume tuturor dobitoacelor" (frescă, Mănăstirea Sucevi ţa, 1595) 414
58. Alfabetul îngerilor 419
59. *Copacul sefirotic* (gravură din *Oedipus Aegiptiacus*, de Athanasius Kircher, Roma, 1562) 421
60. „Am luat cartea din mîna îngerului şi am mîncat-o" (gravură de Albrecht Dürer, 1498, detaliu) 423
61. „Scara care o au văzut Iacob" (miniatură de Picu Pătruţ, Sălişte a Sibiului, 1843) 426
62. (U)topograma satului tradiţional (desen de Florin Colpacci) 432
63. Tomaso Companella, *Civitas solis*, 1602 (reconstituire grafică după text) 434
64. *Cetatea ideală*, imaginată de Anton Francesco Doni (în cartea *I Mondi*, 1552 ; ilustraţie la ediţia franceză, *Les Mondes Célestes*, 1578) 435
65. Înconjurarea bisericii cu toaca mobilă. Ritual circumambulatoriu (Mănăstirea Horezu, 1990 ; foto Gabriel Căciulă) 438

Indice

A

Abaris 193-195, 214
Abracadabra 246
Abraham 415-416, 418-419
Adam 94, 243, 248, 269, 326, 406, 413-414, 419, 422-423, 427-428
Adapa 96, 187-188, 356-357
Afrodiziac 373-375
Ahelaos 321
Ahriman 32, 42-43, 56
Alah 188, 427
Alăptarea pruncului de un animal 417
Alchimic 16, 301-302, 304, 326, 422
Alexandru cel Mare 208-209
Alun 90, 131, 133-134, 141, 206, 217-218, 350, 410
Amfion 100
Amirani 80, 418
Amirani (Aram-Xut'u) 331
Amorţirea/paralizarea demonului 42, 43, 55-57, 363
Amuletă, 158, 237, 245-246, 248-250, 252, 254, 264, 373. *Vezi şi* Talisman
An Nou 41, 44
Andreon (templul bărbaţilor) 381
Androgeu 298
Androginie 301, 329, 374
Andromeda 189, 302-303
Animale psihopompe 164
Anşar 46
Antofiţă 23, 45, 48-49, 59, 403
Antropogonic 275
Anu 46, 48, 188
Apele primordiale 35, 65, 78-80, 95, 129-130, 217-218, 306
Apollo 192-195, 214, 287, 297, 389
Apophis 267, 358
Appetitus mortis 377
Apsu 31, 56, 75, 78, 119
Arachne 283, 330
Arbore
– antropogonic 110, 129
– blestemat/binecuvîntat 133, 140, 161-162, 166-167, 172-173, 176
– consacrat 92-94, 96, 98-99, 101-102, 104, 117-118, 128, 131-133, 136-137, 139-140, 299
– consubstanţial cu omul 153-154
– cosmic 23, 95-97, 99, 103, 117
– cosmogonic 129-130, 146, 172
– al cunoaşterii 123, 422-423, 428
– funerar 139, 143-146, 150, 154-156, 166, 170, 172
– de iniţiere 132-134
– interogat de erou 160-161, 163, 167, 174
– de înfrăţire 134
– de învestire (a noului conducător) 132-134, 136, 140
– de judecată 132-134, 137 140, 176
– lăcaş al zeului/demonului 100, 103, 127-128, 130, 136, 140, 162-164, 166, 171
– magico-apotropaic 140-142, 171
– de naştere 130, 154
– de nuntă 154, 156
– de pomană 145-146, 154
– psihopomp 96, 157-167
– de sacrificare (a vechiului conducător) 132, 135-136, 150
– sacru 93-94, 96, 121, 125, 128, 132-133, 137, 140, 146, 306
– de spovedanie 132
– suplicatoriu 132
– crescut din trupul defunctului 39, 89, 147, 149, 171
– trăsnit 134
– al vieţii 95, 164, 427
Arcă (luntre, corabie) 70-71, 75, 77, 80-82, 85, 88-89, 92-94, 96-99, 100-101, 103-105, 114-116, 119-120, 123, 281, 298, 323, 356
Argea 76-77, 123
Argo 76, 93, 116, 123
Argonauţi 56, 76, 192, 214-215
Ariadna (şi firul Ariadnei) 203, 277-278, 280, 282-284, 293-294, 299, 302-303, 322-323, 328
Arici 280, 324
Aristeas 195
Arme/mijloace magice 56-57, 218-219, 224
Arme/mijloace războinice 56, 72, 197, 216, 285, 290, 292, 300, 362
Arme/unelte consacrate 74, 94, 98, 105, 217, 293
Arţar, 125-126, 141, 147. *Vezi şi* Paltin
Artemis 189-190, 213-215, 268, 344, 366, 392, 395, 408

Arvun 130-132
Asklepios 389, 408
Asmodeu 250-251, 294
Aspidă 103, 294, 410
Astarteea (Asherah) 257
Asterios 277
Atena (Minerva) 93-94, 117, 195, 215, 274, 282-283, 286, 297-298, 323, 331
Atis 103
Atlantida 297-298
Axis mundi 110, 146, 173, 431

B

Baal 47, 188, 198
Baal-Hadad 47, 55, 202, 266, 361
Bacante/menade 386-387
Bacchus 386, 389
Balaur (şarpe) 16, 19, 32-35, 45-46, 49-51, 56-57, 61, 65, 67, 69, 73, 90, 95-96, 109, 137, 162, 179-180, 183, 186-187, 189, 190-192, 195, 197-212, 216-220, 223-224, 226, 239, 243, 245, 250, 254-255, 257-258, 265-268, 276, 281, 286, 292, 294, 299, 300-305, 307, 311, 313-321, 325-329, 331, 333, 344, 354-356, 358-359, 361, 377, 403-404, 409-410, 422, 428 434
– al furtunii/acvatic 73, 193, 197-199, 201-204, 217, 219, 237, 354-360, 362-364, 437
– hipocefal 211-212
– tauromorf 295, 321
– încolăcit 48, 266, 321, 327
Basilisc 104
Belerophon 206
Bel-Marduk 19, 46, 54, 78, 119, 198, 267, 275, 278, 285
Bendis 190, 213, 215-216, 268
Beowulf 49
Beţie rituală 382, 388, 390, 396
Bogomili 20, 65, 114, 122, 157, 160-161, 171, 176, 328
Boreas 193-194, 264
Bou(r) 31, 126, 153, 156, 274-275, 277, 286-288, 291-293, 295-298, 306-310, 321-324, 326, 328-329, 331, 349, 358-359, 361-362, 364. *Vezi şi* Taur
Brad 22, 31, 90, 93, 95-96, 117, 125, 128, 130, 133, 143, 153-156, 161, 164, 166-167, 172, 176
Brahma 243, 330, 421
Brain 323
Brîncoveanu (baladă) 150, 176
Brîu/centură 57, 137, 155, 202-203, 206, 266, 279, 299, 305, 314, 316-319, 331-332
Broască 79, 218
Bufniţă 191
Buricul pămîntului 430

C

Cabala/cabalişti 258, 415-416, 422, 424
Cadmos 321, 387
Cal năzdrăvan 189
Calea rătăcită 330
Calea spre dreapta/stînga în lumea de dincolo 76, 144, 164-165
Calipso 94
Callicanţari 22
Caloian 338, 342-343
Camera interzisă 244
Canabis 377, 379, 383, 388, 390
Capul balaurului (fiarei) ca trofeu 104, 109, 202, 211-212, 216-219, 291-292, 296, 299, 305-306
Carnaval 28
Cartea [înţelepciunii] lui Dumnezeu 243-244, 248, 250, 419-420, 422
Cartea 180, 196, 202, 216, 219, 225-226, 242-245, 249-252, 253, 256-258, 269, 418-421, 428
– magică 180, 225, 244, 252, 254
– sacră (a lumii) 196, 243, 245, 421
– lui Solomon 252-257, 418-420, 428
– solomonarului 202, 216, 219, 225-226, 242-245, 249-252, 256-258, 428
– vieţii (ursitei) 252, 255, 257-258, 269
Cartea-copac 420, 422-423
Cartea-hrană 422-424
Cartea-templu 425
Casă (locuinţă) 24, 40, 74-78, 81, 84-86, 91, 94, 106, 113, 117, 119-123, 132, 141-142, 170, 172-173, 176, 182-183, 270, 344, 353, 432-433, 437
– talpa (temelia) casei 92-93, 98-99, 104, 109-110, 120-121, 431
Castan 137, 139
Castitate 117, 183, 204, 206, 319, 332
Căderea în Infern 31, 45, 55-56, 99, 286, 394, 427
Călători prin nori (văzduh, cer) 183-188, 195-196, 198, 203, 214, 361, 392
– călare pe balauri (pe alte fiinţe) 187, 191-192, 212, 226, 362
– în car tras de balauri (de alte fiinţe) 189-190, 203, 214
Călăuză în labirint 166, 280, 283, 291
Călăuză în lumea de dincolo 33, 97, 99, 124, 145, 162-163, 166, 176, 303, 394-395, 406, 412, 427
Călin 81, 103-104
Călușari 269, 392, 408
Căsătorie erou-eroină salvată 189, 205, 228, 318
Centrul
– apei 217, 430
– cetăţii 288, 297, 317, 323, 436

– construcţiei 93-94, 96, 102, 129
– lumii 24, 79, 96-97, 103, 109, 130, 269, 339, 430-431
– satului 110, 122, 175, 431-433, 435. *Vezi şi* Vatra satului
Centrum mundi 269, 430
Cerb 137, 269, 288, 306, 309, 329
Cerber 56, 286, 294, 394
Cerul aproape de pămînt 24, 51-53, 61
Chiparos 166
Circumambulaţiune rituală 206, 285, 292, 372, 438
Ciubăr-Vodă 251-252, 264
Ciumăfaie 375-376
Coloana cerului 90, 93, 115, 121, 146, 156, 168, 438
Coniunctio oppositorum 300, 311
Corabie 70-71, 75, 77, 80-81, 89, 92, 94, 96, 100, 103-105, 115-116, 119-120, 123, 281, 298, 356, 408
Corb 79, 98, 195
Cosmocrator 19, 21, 36, 78, 81, 128, 148, 243-244, 276, 278-279, 355, 420
Cosmogonie 14-15, 19, 22, 34-36, 45, 51, 53, 55, 60-61, 63, 65, 72, 78-80, 88, 98, 100-101, 104, 109-110, 117, 119-120, 129-130, 146-147, 172, 197-198, 217, 220, 244, 266-267, 275-276, 278-279, 300, 302, 321, 324, 328, 430-431
Cosmos 15-16, 20-22, 27, 29, 34, 36-37, 39, 41-42, 45, 49, 60-61, 79, 81, 88-90, 92, 96, 98, 100-101, 104, 122, 129-130, 156, 197-198, 201, 244, 274-276, 278, 280, 296, 300, 309, 321, 323, 354-355, 430, 433-434
Cosmos şi Haos 19, 291
Crăciun 21-22, 24-28, 40-41, 44, 60, 62, 64, 67, 129, 168, 379
– bătrînul Crăciun 23-24, 244
Creştinism popular 17, 229
Cruce 94, 123, 270. *Vezi şi* Lemnul crucii
Crugul cerului 431
Cuc 66, 99, 115, 329
Cucută 376
Cyrus 418

D

Daimon silvestru (al vegetaţiei) 104, 106, 109, 121, 136-137, 140, 164-165
Daniil Sihastrul 102, 108-109, 127
Decapitare rituală 341-346, 348-349
Decapitare 189, 342-346, 348-349
– a balaurului (fiarei) 56, 61
Deceneu 108, 194, 384-387
Dedal 274-275, 277, 280-282, 284, 293, 330
Demetra (Ceres) 94, 117-118, 190, 396
Demonofobia 46, 49, 66
Dendromitologie 125, 134, 137, 167, 372
Deprivare senzorială 382
Derzelates (Darzales) 213
Descensus ad inferos 162. *Vezi şi Katabasis/anabasis*
Deschiderea cerurilor 23, 225, 394
Descîntece (cuvinte magice) 15, 46, 54, 64, 67, 90, 99-100, 105, 137, 141, 166-167, 169, 172, 174, 181, 194, 203, 215, 219, 225, 229, 234, 237, 245-246, 248, 253, 256-257, 261, 263, 266, 268, 285, 309, 328, 339-340, 354, 356, 358-360, 362-363, 365, 370, 381, 404, 410, 419, 437
Desfrîul 26
– ritual 23, 26-27
– zeilor 29
Deucalion 81, 91
Deus otiosus 36, 51, 53
Diana 213, 215-216, 269
Dionysos 331, 383-389, 408, 412
Dispută teologică 416-417
Doica mută 418
Drac (demon) 19-22, 30, 34-35, 41-43, 45, 50, 59, 79, 81, 89-90, 94, 96, 103-104, 107, 110, 118, 120, 140-142, 157-159, 160, 162-163, 172, 187-188, 191, 193, 196, 198-199, 200-201, 205-206, 217, 225, 227, 231-233, 236, 242-245, 247-250, 251, 253-255, 257, 266, 270, 275, 284-285, 305, 307, 321, 332, 356, 358-359, 362-363, 373, 384, 405-406, 410, 419-422, 434-435, 437-438
Duh de mare 217-218
Dyaus 198

E

Ea 46, 56, 75, 78, 187, 356
Edificarea (construcţiei, cosmosului) pe cale magică 78, 81, 87, 90, 93-94, 98, 100, 108, 111-112, 120, 425
Egeu 274, 284, 298, 323, 331
Eliah 69, 188
Empedocle 194-195
Enea 348, 394
Enki 34
Enkidu 97, 99, 295
Enlil 19, 48, 243, 420
Enoh 117, 419, 422
Eolus 189
Epaminonda 100
Epuizarea zeului demiurg 35-36
Erebos 38
Erou autentic/fals 33, 39, 49
Erou civilizator 331, 418
Erysichton 118
Europa 297, 306
Eva 243, 326, 413-414, 422-423, 427-428

Exorcism 90, 253
Expunerea bolnavului sub copac 137, 139
Expunerea cadavrului (supraterană, la înălţime, în copac) 150-152, 155, 174-175
Expunerea pruncului 147, 176, 416-418
Expunerea pruncului (pe apă) 80, 418

F

Facerea lumii 101, 421
Fag 133, 143, 154, 156
Fahrende schüler 221
Fata sălbatică 137, 173
Faust şi Mefistofel 255
Fărtat/Nefărtat 198, 276
Fecioara legînd balaurul (demonul, monstrul) 57, 203-204, 307-308, 311-316, 320, 322, 331, 362
Fecioara, victimă a balaurului (demonului, monstrului) 162, 203, 205, 292, 302-304, 306, 310
Fenrir 285, 310
Fier (apotropaic, descîntat) 21, 70-73, 85, 99, 105, 180, 217, 297, 331, 345, 356
Fir 278, 281-285, 331. *Vezi şi* Legături, Ariadna
Fîntînă 33, 133, 144, 205, 264, 268, 318, 331, 344
Fluier (bucium) 141, 150-151, 154-155, 170-171
Frasin 95
Frate-soră 38, 104, 139, 148, 160, 163-164, 284, 294, 301-303, 309
Frîu magic 206, 213, 251, 285-287, 290, 293, 295, 313, 329, 331. *Vezi şi* Legarea...
Furarea (ascunderea, înghiţirea) astrelor 19-20, 22, 25, 32, 44, 49, 51, 54, 57, 59, 61, 303, 363, 367, 410
Furor heroicus 377
Furor religiosus 381, 385, 387
Furtună 14-15, 19, 45, 47, 55, 72-73, 119, 142, 156, 181, 187-189, 193-194, 196-204, 206, 217-220, 237-238, 245, 264, 266, 332, 344, 348-350, 353-362, 364, 419, 437

G

Galerius 207-209, 262, 267
Gebeleizis 198
Genius loci 120
Ghem 203, 276-280, 283-284, 321-323
Ghilgameş 31-32, 50, 95-99, 115, 123, 295-296, 321, 329, 357
Ghilló 160, 238
Gîsca de aur 104, 106, 116
Glugă 150-151, 154-155, 361
Glykon 321
Golem 424, 428
Gonitor de nori 73, 194, 222, 233, 236-238
Gordius 285-286
Gorgona 104, 110
Gorun 154, 175
Grabancija dijak (Garabanciás diák) 221, 240-242, 260
Greşeală rituală 40, 105, 118
Grindină 45, 72-73, 193, 199-200, 202, 206, 219, 223, 225, 237-239, 264-265, 268, 341, 349-350, 354, 356, 359, 438
Grindinar 239-241
Gruia (lui Novac) 48, 292, 299

H

Hades 166, 176
Haiduc(ie) 134, 139, 175
Haos 15-16, 19-22, 27-31, 34-40, 42, 44-46, 49, 56, 60-61, 72, 78, 81, 88-89, 92, 94-96, 101, 109, 112, 130, 156, 191, 197-198, 201, 220, 244, 367, 273-278, 280, 284, 291, 296, 300, 309, 323, 325, 328, 354-355, 357, 421, 433-434
Harap Alb 56, 269, 394
Haşiş 377, 381, 390-391, 396, 399-400, 403
Hayagriva 243, 420
Hecate 189, 211, 213-214, 268
Hellenus 91
Hera 145, 192
Heracles 194, 286, 294, 296, 298, 302-303, 321
Hesiona 302-303
Hesychasma 108
Hiperboreeni 190, 193-195, 214-215
Homo festus 65
Homo ludens 335, 364
Homo magus 260, 335
Horus 80, 418
Hotar 126, 133, 175, 206, 223, 265, 431, 433-439
Huapa 95
Huluppu 95-96, 115, 357
Huwawa 50, 295, 321
Hypnos 38, 396

I

Iad (infern) 31, 45, 52, 55-56, 60, 99, 231, 233, 271, 286, 354, 394, 427
Iahve 36, 111-112, 188, 202, 266, 325, 361
Iason 56, 189, 203, 295, 298, 301-302, 321-322, 394
Icar 280-282
Iederă 387-388, 395, 409
Iele 106
Iezechia 253, 256-257, 420

Ifigenia 189, 344, 366
Illuyanka 19
Imago mundi 39, 78, 98, 100, 103, 119, 128, 140
Imbricitor 225
Imitatio dei 23, 41
Inanna (Ișstar) 95, 117, 396
Incubatio 381, 389, 391
Indra 19, 30, 49, 55, 60-61, 198, 202, 219, 266, 285, 361
Inelul/pecetea lui Solomon 94, 250-254, 256, 270
Inițiere 32, 132-134, 179-181, 192, 221, 225-226, 297-298, 309, 328, 423-424
Insula 79, 94, 130, 166, 172, 195, 276, 280, 282, 297-298, 323, 331, 340, 405, 416, 422, 434
Intra/extra muros 314, 433, 436
Iovan Iorgovan 173, 292, 296, 302-303, 327
Ispas 142, 173, 270
Isus 22, 40-41, 45, 54, 58, 85, 100, 115, 118, 130, 137, 161, 176, 231, 246, 314, 418, 424
Iuda 19-21, 29-30, 32-33, 36, 42, 44-46, 51, 54-60, 67, 69, 257, 348, 354, 363, 410
Izgonirea din Paradis 326, 422, 427
Izolarea pruncilor 415-418

Î

Încălcarea interdicțiilor 244, 421
Înfășarea/învelirea cadavrului 151-152, 155
Înfruntarea erou-balaur (demon, monstru) 33, 57, 65, 300, 302-303, 321
Înfruntarea zeu-balaur (demon, monstru) 42-43, 45-51, 54-55, 57, 60, 89, 198, 274, 286, 290, 298, 300, 328, 363
Îngeri 23, 26, 29, 57, 81-82, 144, 188, 231, 242-243, 250-251, 325, 355, 368, 395, 413, 416, 418-420, 422-423, 425, 427-428
Îngeri căzuți 20, 117-118
Învățarea graiurilor animalelor 23, 196, 226,
Învestire regală 132-133, 136, 298
Învierea defunctului 149

J

Jidovi 70, 117-118, 123, 201, 258
Judecata de Apoi 231
Jugastru 125-126, 131, 141, 168. *Vezi și* Paltin
Jupiter 110, 191, 344-345, 387
Jupuirea fiarei 296, 300, 309
Jupuirea/împăierea eroului 136, 150, 176, 387
Jurământul sub copac 139

K

Kapnobates 181, 185
Katabasis/anabasis 286, 289, 291. *Vezi și Descensus ad inferos*
Kif/kief/chef 390
Kingu 56, 104
Kogaionon 208
Kosingas 144, 192
Ktistai 109, 181, 185
Kullervo 418
Kybele 170

L

Labirint 57, 108, 144, 162, 176, 203, 273-278, 280-282, 284-286, 288, 290, 297-298, 303, 321-323, 325, 327, 330
Labirint silvestru/vegetal 39, 163, 292-295
Latona 213
Laur 131, 375, 389-390, 401
Leagăn
– agățat în paltin 130, 147, 149-150, 152, 172
– între coarne 306-307
– din lemn de paltin 129-130, 149
– ca sicriu 80, 149, 174
Legarea balaurului (demonului, monstrului) 54, 202, 204, 206, 219, 251, 284, 287-288, 291-292, 296, 298-299, 307, 318-319, 322, 328-329, 362
Legarea magică a balaurului (demonului, monstrului) 206, 213, 251, 285-287, 290, 293, 295, 313, 329, 331
Legarea magico-erotică a balaurului (demonului, monstrului) 57, 204, 206, 209, 285, 306, 313
Legături 57, 132, 286, 291, 308, 323, 331, 343, 351
Legende (texte) apocrife 20, 33, 44, 49, 57, 82-83, 87-88, 94, 99-100, 114, 117-120, 122-123, 161, 168, 179, 188, 220, 226-227, 231, 235, 255-256, 270, 319, 356, 422
Legende etiologice 103-104, 127, 159, 166, 219, 384
Lemn sfînt 93, 95, 98-99, 101, 123
Lemnul crucii 94, 123, 270
Leu 137, 173, 275, 288-291, 297, 302-303, 311-312, 325, 332, 363
Leuké 195
Leviatan 50, 325
Libații 107, 192-193, 208, 298, 394
Lilith 95
Limba originară 413, 415-416, 418, 425, 427-428
Lingua adamica 413, 418, 425
Lîna de aur 56, 189-190, 203, 301, 394
Loc consacrat 107, 109-110, 157, 430-432, 436-437

Logos 100-101, 278, 323, 424-425
Lumea de dincolo 15, 31-32, 34, 97, 99, 124, 143, 145, 162-163, 166, 176, 303, 394-396, 406, 412, 428, 433-434
Lumea pe dos 26, 29
Lumpenmann 182, 225
Lup 29, 45, 91, 163, 285, 288, 293, 329
Lycaon 91

M

Macrantropos 128
Magia hotarului 435-438
Mahomed 188
Mana
– holdelor 265, 392
– vacilor 141, 231, 362, 395
Mandala 433
Männerbünde 300, 377
Manu 81
Masă 23-25, 47, 69-71, 85, 134, 136, 139, 144, 173, 242-244, 269, 326, 350, 421
Massa confusa 39, 101, 280
Măr 23, 33, 37, 65-66, 125, 130, 143, 154, 161, 164, 167, 395
Măselariță 375-377, 388
Măslin 94, 110, 117, 157, 159, 161, 167, 171, 174-175
Mătrăgună 369, 371-372, 375-377, 406, 408
Medeea 56, 189-190, 203, 214-215, 301-302, 322
Melc/cochilie 281, 324, 328
Meşterul Manole 85-89, 100, 102, 107, 111, 114, 116, 121, 147, 156, 170, 262, 281, 325
Milea (baladă) 32, 67
Minos 274, 277, 280-281, 297, 306, 327
Minotaur 203, 274-277, 284, 286-288, 294, 296-299, 303, 321-323, 327-328
Miorița 151-152, 170, 366
Mitra 41, 326
Moise 80, 257, 335, 418-419
Morbul somnului 32, 34, 36, 49
Morbul spaimei 49
Munte 19, 31, 48-49, 79, 97, 104, 127, 133, 184, 187, 193, 207-208, 266, 285, 288, 291, 327, 363, 392
Murga 32, 266, 332, 354, 357-362
Musaios 193, 195, 246, 264
Muscariță 369-370, 377

N

Narcotice şi halucinogene 56, 192, 264, 369, 373, 376-378, 381, 383, 388-394, 396, 400, 408-409, 412, 428
Năruirea construcției 86, 89, 95, 100, 116, 126, 140
Nephele 189
Nimfă 190, 211, 216
Nimrod 75, 123, 418, 425
Niui-Wa 187
Nod 167, 277, 295, 364
– gordian 285
– herculean 332
Noe 70, 72-75, 78-85, 87-90, 92-93, 96, 98, 100-105, 107, 111-114, 117-118, 120, 122-123, 126-127, 140, 159, 419, 425
Nuc 126, 350
Nuditate rituală 205-206, 262, 372, 438
Numa Pompilius 191, 344
Nyx 38

O

Oedip 323, 418, 421
Ofrandă alimentară 104, 107, 208, 345, 348-350, 359, 367, 372, 394
Ogmios 294
Okeanos 266, 279
Orfeu 31, 34, 66, 94, 100, 116, 121, 162, 192-193, 195, 246, 261, 268, 384, 387, 437
Ormazd 32, 42-44, 56
Osia pământului 431
Ospăț ritual 23, 297, 306, 382, 400
Ou cosmogonic 78

P

Paltin (arțar, jugastru) 81, 90, 93, 100-102, 105, 111-112, 115, 117, 125-137, 140-147, 149-152, 154-157, 159-161, 163-168, 170-171, 173-174, 176
Pamfila 191, 394
Paparude 265, 338
Paradis 145, 400, 413, 419, 422-423, 427-428
Pasărea
– furtunii 95-96
– măiastră 116
– sufletului 146-147
Pasiphae 274, 277, 297
Pat 26, 34, 65, 94-96, 117, 121, 123, 139, 143-144, 332, 344
Păcatul originar 244, 413, 422
Păianjen/pînză de păianjen 278, 283-284, 326, 330
Păr (copac) 59, 137, 139, 161, 175
Pelin 392, 395, 397, 408
Penelopa 94, 121
Peregrinarea postumă a sufletului 95-97, 139, 142-148, 163-166, 176, 231, 245, 394-395
Persecutarea vrăjitorilor 229-230
Persefona 396
Perseu 80, 189, 302-303, 418

Peşte 59, 188, 275, 285, 288, 305-306, 308, 345
Peşteră 45, 75, 108, 182, 187, 193, 205, 222, 243, 288, 314, 320-321, 325, 327, 380, 382, 418
Phaeton 191
Phrixus şi Helle 189
Pin 98, 130, 170
Pitagora 273, 412
Planetnik 180
Plante magico-terapeutice 373-374, 404
Plante psihotrope 67, 184, 369, 374-379, 381-383, 388, 392, 412
Pleistoi (polistai) 109, 260
Plonjonul cosmogonic 79
Plop 98, 133, 154, 161
Pod (punte) 76, 85, 88, 96, 107-108, 122, 173, 176, 367
Polifem 50, 94
Pomană 142, 145-146, 154, 182, 394
Pontifex 108, 122
Poseidon 206, 274, 297
Postul Crăciunului 26-27
Potop 45, 69-73, 75, 79-82, 85, 87-89, 91-92, 94-98, 100-105, 111, 115, 117-120, 123, 126-127, 140, 143, 156, 159, 187, 193, 206, 243, 306, 357, 362, 421, 426
Prajapati 35
Prăjitura morţilor 394-395
Preoţi traco-geto-daci 108-109, 179, 182-186, 194-195, 197, 202, 206, 361, 381-382, 389
Prezicerea viitorului 184, 252, 255, 381, 386, 389
Principiul Haosului 15-16, 30-31, 42, 56, 81, 88, 197, 202, 267, 274, 284, 300, 324
Principiul Ordinii 41, 197, 267, 274, 324
Procrust (Procust) 274
Prohibiţia vinului 384, 386, 401
Prometeu 80, 103, 120, 331
Pukku şi mikku 96-97
Pythia 215, 389

R

Rai 19, 29-30, 32, 36, 42, 59-60, 94, 96, 144, 165, 244, 248, 354
Rănirea demiurgului 103-105
Răpunerea/îmblînzirea balaurului (demonului, monstrului) 19, 33, 45, 50, 56, 65, 81, 94-96, 101, 109, 203-205, 217, 274, 276, 286, 288-290, 292, 294-296, 299-303, 305, 309, 311-313, 319, 321, 323, 327-328, 356, 358, 362-363
– tipologia răpunerii/îmblînzirii 20, 57, 65, 81, 94-96, 101, 109, 112, 204, 255, 276, 288, 290, 292, 294, 300, 303, 305, 311, 313, 323, 331, 356, 363
Răvaşe de leac 246
Regenerarea Cosmosului 15, 20, 22, 42, 61, 78-79, 119, 130
Regicid ritual 136
Regresiunea Cosmosului în Haos 19-20, 22, 27, 29, 36-37, 39, 42, 81, 156, 328
Relaţii erotice cu balaurul (demonul, monstrul) 204-205, 208-209, 267, 285, 310-311, 313, 318-319, 331
Restabilirea (menţinerea) ordinii cosmice 15, 19, 21, 23, 25, 40, 44, 51, 54-55, 72, 199, 202, 354-355, 358
Rituri (descîntece) antifurtună/grindină 73, 119, 142, 189, 193, 198-199, 202, 206, 217, 237-238, 265, 344, 348, 350, 356, 358-360, 419, 438
Rituri (descîntece) de ploaie 188, 194, 199, 340, 349, 354, 356, 361
Rituri (obiecte) apotropaice 21, 72, 90, 101, 143, 158, 176, 184, 205, 219, 246, 248, 361, 374, 437-438
Rituri anticiumă 438
Rituri funerare 145, 151-153, 170. *Vezi şi* Expunerea cadavrului...
Rituri/mituri de întemeiere (de construcţie) 14, 86, 90-91, 101, 108-110, 121, 291, 300, 314, 430, 439
Rododendron 378, 381
Romula 207-208
Romulus şi Remus 80, 418
Rug de mure 161, 171, 350

S

Sacrificii
– animale 188, 291, 343, 344, 348-349, 381
– umane 89, 91, 121, 189, 242, 314, 342-345, 348, 350
Salcie 115, 157, 161, 164-165, 167, 171-176
Salmoneus 191, 221
Samca (Avestiţa) 58, 157-158, 160, 166, 171-172, 176, 248
Satana 49, 57, 157, 243, 326, 357, 401, 420, 422
Saturnalii 28, 279, 386, 389
Săgetarea
– copacilor 93, 102, 105, 127, 134
– mării 217
– norilor 72, 109, 217, 237, 355-356, 358
Scaraoţchi 45, 69, 354
Scară (între pămînt şi cer) 139, 144-146, 173, 395, 426
Scrierea îngerilor 418-419
Secetă 15, 19, 53, 61, 188-189, 194,

199, 201, 264, 342-345, 348, 350, 365, 419, 438
Set (Sit) 94
Seuthes 194, 210
Sf. Andrei 437
Sf. Anton 47
Sf. Bié 327
Sf. Clement 304
Sf. Duminică 394
Sf. Gavril 49, 148, 326
Sf. Gheorghe 57, 69, 141, 203, 205, 255, 302, 313-317, 319-322, 329, 395
Sf. Haralambie 58-59
Sf. Hilaire 331
Sf. Ilie 21, 23, 42, 51, 54-55, 57, 59-60, 66, 69, 114, 142, 179, 196, 198, 200, 202-203, 242, 344-345, 356-357, 359, 363
Sf. Ion 23-24, 26, 29-30, 54, 423
Sf. Julien 304
Sf. Marcel 304-305, 321
Sf. Marguerite 305
Sf. Maria 54, 69, 117, 137, 144, 161-162, 164, 173, 176
Sf. Martha 206, 305, 318-319, 321
Sf. Mihail 21, 54, 158, 321, 346-347, 356, 391
Sf. Pavel 89
Sf. Petru 24, 26, 29-30, 33, 36, 42, 54, 89, 269
Sf. Romain 304
Sf. Silvestru 305, 321
Sf. Sisoe (Sisinie) 33, 140, 143, 157-159, 161-163, 166-167, 171-172, 174, 248, 254
Sf. Ştefan 28
Sf. Teodor Tiron 65
Sf. Vasile 66
Sf. Vineri 56
Sfinx 323
Sfîrşitul lumii 37, 45, 54, 114
Shiva 98, 100
Sînge 70, 81, 89, 91, 101, 103-104, 114, 117, 132, 134, 246, 298, 344, 346, 348
Solidaritate/comuniune om-divinitate 23-24, 53, 67, 355, 425
Solomon 69-70, 94-95, 115, 119, 123, 179, 188, 196, 220-222, 225-228, 230, 235-236, 248, 250-257, 268, 270, 294, 418-420, 428
Solomonar 69, 179-183, 185-186, 188-191, 193, 196-204, 212, 216-226, 235-245, 249-250, 252, 256-258, 268, 271, 307, 311, 344, 350, 361, 419
Solomonie 220-223, 235, 251-253, 255, 269
Somnul
– demonului (fiarei) 29, 32-33, 359
– eroului 31-34, 49
– nepomenit 30, 56, 290
– zeului 29-30, 34, 36-37, 42, 65, 67, 243, 421
Spaţiul sacru (consacrat) 24
Spirală 20, 176, 246, 248, 276-277, 290-291, 321,
Stejar 89, 93, 99, 101, 110, 118, 125, 128, 133, 135, 154, 176
Stindard dacic (draconomorf) 267
Stîlp
– al cerului 90, 156. *Vezi şi* Coloana cerului
– funerar 146, 175
– de judecată 132, 134
– al pămîntului 21, 60, 156
Stoian Bulibaşa (balada) 139, 175-176
Strigoi 141, 239, 268, 392, 395, 437
Strigoi (Striga) 142

Ş

Şaman(ism) 97-98, 100, 115, 122, 179-180, 195, 377, 381, 391, 394
Şcoala
– de magie 221-222
– solomonarului 196, 201, 221, 225-226, 243, 258, 344
Şercan (balaur) 199-200, 239
Şoim 96, 137, 146
Şotron 335
Ştefan cel Mare, ctitor de biserici 91, 93, 101-102, 105, 108-109, 127

T

Talisman (amuletă, baier) 158, 237, 245-246, 248-250, 252, 254, 264, 373
Talmud 250, 252-253, 256, 294, 416, 418, 420, 424, 425
Talos 282, 330
Táltos 180
Tarasque 203, 206, 318-319, 321, 329
Tarot 311-312
Taur 153, 274, 286, 293, 296-298, 305-306, 309, 323, 326, 329, 359, 364. *Vezi şi* Bou(r)
Taurul de la Marathon 274, 287, 296-298
Tăierea viţei-de-vie 384-385, 387
Tei 161
Tempestarii 238
Templu (biserică, moschee, sinagogă etc.) 75-78, 80-81, 83-86, 89-90, 92-96, 99-101, 103, 108, 110, 115-116, 118-121, 123, 127-129, 142, 146, 159, 189, 215, 231, 250, 257, 381, 386, 389, 410, 419, 425, 427, 437
Teomahia 19
Teshub 19, 55
Tezeu 162, 203, 274-278, 280, 282-289, 293-294, 296-299, 302, 321-323, 328

Thanatos 38
Theosebeis 181-182
Tiamat 46, 50, 54, 56, 61, 267, 275, 278, 328
Timp sacru 24, 28
Titani 57
Toaca 81, 83-84, 90, 92-93, 96-98, 100-101, 103, 110, 112, 115, 126-127, 140, 180-181, 264, 431, 438
Toaca din cer (a lui Dumnezeu) 92, 102-103, 112, 127
Toader Diaconul (colinda) 147-148, 151-152
Toba 97-98, 100, 115-116, 181
Toma Alimoş 156, 175
Toponim mitic 170, 195
Trei crai (baladă) 133-134, 150
Triplicarea în epica tradiţională 173
Triptolemos 190-191
Trofeu 110, 291, 296, 306. *Vezi şi* Capul balaurului ca trofeu
Turnul Babel 123, 413, 415, 425, 427
Tutun 89, 103, 384, 390-391, 396, 398, 400, 402
Typhon 35, 49

Ţ

Ţesătură 278, 280, 283, 286, 321, 328, 330
Ţesere (toarcere, coasere) 76, 123, 278-280, 283-284, 305, 308-309, 326, 330, 332, 362-364

U

Ucigă-l-toaca 140
Ulise 94, 107, 117, 123, 394
Ulm 93, 175
Unicorn 305, 311, 313
Uriaşi 70, 99, 117-118, 303, 427
Uroboros 16, 266, 321, 327. *Vezi şi* Balaur încolăcit
Urs 56, 163, 285, 293-294, 394
Ursitoare 284
Utnapiştim 31, 81, 357

V

Väinämöinen 98-101, 104, 293-294
Varuna 285
Vatra satului 93, 110, 137, 345, 430-433
Vămile sufletului 231, 394
Vegetarianism ritual 182, 204
Vegetaţie cotropitoare 37-39, 288-289
Veghea/trezirea
– demonului 42
– eroului 31, 33-34
– rituală 41
– zeului 40-41
Veşmîntul consacrat 132, 211, 279
Vidra 59, 96, 163
Vin/viţă-de-vie 26, 30, 49, 144-145, 161, 376, 380, 383-390, 394-397, 400, 402-403, 406, 412
Vishnu 34-35, 243
Vînătoare rituală 109, 153, 288
Vînt 67, 147, 156, 176, 193
Vîntul de Sud 95-96, 188, 357
Vrăjitor (mag, taumaturg), vrăjitorie 56, 65, 82, 99-100, 107, 141, 180-182, 188-192, 197-198, 201, 203, 205-206, 211-212, 214-215, 222, 224-241, 244, 250-252, 254-258, 269, 285, 294-295, 300-301, 307, 329, 341, 349-350, 352, 354-355, 361-363, 370, 377, 381, 391-394, 405, 408, 412, 419-420
Vritra 19, 30, 49, 60-61, 199, 219
Vulpe 116, 163-164
Vultur 95, 137

Y

Yam-Nahar 47
Yggdrasil 95
Yima 75
Ymir 70
Yui 187

Z

Zalmoxis 108, 182, 194, 208, 381-385
Zburător 55
Zeu/daimon psihopomp 346-348
Zeu/erou magician 56-57, 202, 248, 286, 313
Zeu/erou războinic 56-57, 59, 81, 204, 216, 283, 285, 300-302, 304, 309, 318, 363
Zeul furtunii (fulgerului) 19, 47, 55, 69, 187, 196-198, 202, 217, 220, 266, 344, 355-357, 361, 363
Zeus 35, 49, 55, 57, 91, 93, 181, 191, 193, 198, 221, 266, 279, 282, 297, 306, 418
Zeuta 194
(Z)grăbunţaş 239-242
(Z)griminţieş, (Z)grimincea 212, 239-241
Ziusudra 81
Zînă (zănatec, Sînziana) 215-216
Zmeu 32-33, 137, 162, 205, 288, 303, 318-319, 335
Zoomitologie 125
Zu (Anzu) 19, 48, 56, 243, 420

BIBLIOTECA V. A. URECHIA GALAŢI

www.polirom.ro

Redactor: Ines Simionescu
Coperta: Ionuţ Broştianu
Tehnoredactor: Luminiţa Modoranu

Bun de tipar: mai 2004. Apărut: 2004
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232)21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail : polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. Polirom Co S.A.
700180, Iaşi, Calea Chişinăului nr. 32
Tel. : (0232)230323; Fax: (0232)230485

Valoarea timbrului literar este de 2% din preţul de vînzare şi se adaugă acestuia. Sumele se virează la Uniunea Scriitorilor din România, cont nr. 2511.1-171.1/ROL

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

2025